اتجاهات التجديد

في تفسير القرآن الكريم

في مصر

الدكتور محمد ابراهيم شريف

دار التراث
ص.ب ١١٨٥ - القاهرة

الطبعة الأولى
١٤٠٢ هـ — ١٩٨٢ م

بسم الله الرحمن الرحيم

المقـــدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيه المصطفى الأمين وعلى آله وصحابته ومتبعى هديه إلى يوم الدين ...

وبعد . . .

فلم يحظ كتاب من اهتمام البشرية بمثل ماحظى القرآن الكريم ولم يقدم كتاب من الهدى والخير للبشرية مثل ماقدم القرآن الكريم ، وكيف لا والقرآن كتاب الإنسانية ومعجزة دينها الخاتم الخالد ؟ وبهذه الحقيقة الثابتة والمتجددة آمن المسلمون ودار جهدهم الثقافى ونشاطهم العلمى فى شرح القرآن وتفسيره استكناها منهم لحقيقة أسراره ومراميه ، واستكشافاً لوجوه الهداية فيه .

ومنذ شرفت مصر بدين الإسلام وآمن أهلها به وهم يطاولون بجهودهم الفكرية الإسلامية جهود غيرهم من أهل الأقاليم الأخرى ، ويلفت النظر فى تاريخ الفكر الإسلامى أنه حيث توقف المسلمون بحركته الناشطة وتخلفوا به عن ملاحقة تطور الحياة وتقدمها فيما أعلن عنه ـ فى دوائر علمية مسئولة ـ من قفل باب الاجتهاد ـ كانت مصر بعد هذا موطن البعث لهذا الفكر والرجوع به إلى مصدره الأول ، كما كانت أمل العودة إلى حركته الناشطة وإبراز عبقريته الخالدة ومرونته الخلاقة التى تدعوه دائماً إلى مراجعة ذاته بين حين وآخر ليتخلص من زيف عصور التخلف ويعود نقياً من جديد .

وحيث كان تفسير القرآن الكريم هو قطب رحى الفكر الإسلامى والفلك الدائر حوله فقد كانت قضية التجديد فيه وشرعية هذا التجديد وأسسه — مسايرة لروح العصر من جهة وتمثلا صحيحاً لطبيعة الفكر الإسلامى من جهة ثانية — مثار الاهتمام من حيث مواكبة التفسير القرآنى لقضايا الأمة التى يفرضها العصر والتزامه بتقديم كلمة القرآن فيما يعترضها — فى نهضتها الجديدة — من مشكلات ، ومن هنا بدا واضحاً فى التفسير الجديد اعتناؤه بجانب التطبيق الواقعى الذى ميزه كثيراً عما سبقه من تفسيرات العصور السابقة ، كما تشهد على ذلك أية نظرة سريعة ـ فضلا عن أن تكون فاحصة دراسة ـ تلقى على تفسير حديث وآخر مما ينتمى إلى عصور سالفة .

والواقع أن فترة البحث الناهض بفكر الأمة إن كانت قد ألزمت المفسرين بقضايا واقع الأمة ومشكلاتها فى انتقالها من دور التخلف إلى دور النهوض حيث صبغت تفسيراتهم بصبغة واقعية تجديدية ـ فإنها من جهة ثانية لم تلزم أياً منهم بلون أو اتجاه معين من ألوان هذا الفكر أو اتجاهاته ، كما لم تلزم أياً منهم اتباع طريقة بعينها يبرز من خلالها لون هذا الفكر أو اتجاهه ، ومن هنا كانت صبغة التجديد فى التفسير التطبيقى الواقعى واضحة فى ميدانين بارزين :

الأول : جانب الفكر الذى تحكمه مبادىء نظرية .

والثانى : جانب المنهج والطريق المختار لإبراز هذا المبدأ الفكرى أو ذاك ، وحيث كانت مبادىء وأسس هذه الاتجاهات الفكرية فى عمومها ـ مثلها مثل المناهج المستحدثة والأطر الفنية الجديدة فى التفسير ـ مما لا يرضى عنه كثير من الناس ، بل مما يقفون أمام بعضه بالتعجب والاعتراض شأن كل جديد ـ فقد كانت وقفتنا أمام درس هذا الموضوع « اتجاهات التجديد

فى تفسير القرآن الكريم فى مصر فى القرن العشرين » نرصد فيه جوانب التجديد ونستجلى قسماته وملامحه ونؤصل لمبادىء اتجاهاته ونتعرف جديد مناهجه ونستوضح حجج المعارضين لهذه وتلك ونقف أمام أهم محاولات التجديد على اختلاف مناهجها وغير ذلك مما حفل به هذا البحث من قضايا ومباحث .

ولا نبالغ كثيراً إذا أشرنا إلى سعة وضخامة الموضوع بالصورة المطروحة حيث يتعرض فى الحقيقة لحركة التفسير المصرى كلها خلال السنوات الخمس والسبعين الأخيرة ، ويتتبع محاولاته سواء ماظهر منها إلى حيز الوجود الحقيقى أو ماظلت أصول مبادئه واتجاهاته ومناهجه حبيسة إطارها النظرى ولم تظفر بتطبيق فعلى ، كما لانغالى إذا قررنا أن تلك خطة طموح تحتاج إلى تضافر الجهود المخلصة والتعاون الصادق ، ومن هنا لم يكن لنا بد — حتى لاتجىء أحكامنا فى الدراسة سطحية متسرعة أو مبتسرة غير ناضجة — من تجنب منهج الإحصاء والاستقراء الدقيق والعدول عنه إلى منهج الاختيار والانتخاب وبخاصة فى المباحث التى تعرضت للمحاولات التفسيرية الكثيرة الممثلة للاتجاهات المتنوعة والدالة على المناهج المختلفة الجديدة فيها ، هذا من جهة ومن جهة أخرى أصبح من الضرورى إدارة الحديث عن التجديد التفسيرى فى مختلف اتجاهاته من خلال القضايا المهمة التى شغلت المسلمين حديثاً وظهرت فيها جهود المفسرين التجديدية واضحة وأكسبت تفسيراتهم صفة التطبيق العملى الواقعى .

وقد فرضت طبيعة الموضوع أن تجىء دراسته فى ثلاثة أبواب: يعد الباب الأول منها بجميع مباحثه وقضاياه تمهيداً بين يدى هذه الدراسة ومن ثم كانت تسميته . . . « تمهيدات على طريق الدراسة »،وقد جاء مشتملا على

فصلين تناول الأول منها «بعض القضايا والمصطلحات التفسيرية» ، وقد جاء في ثلاثة مباحث :

أولها : عن النشاط المصرى فى تفسير النصوص المقدسة القديمة والقرآن الكريم وكان هدف المبحث التعرف على نشاط مصر التفسيرى للقرآن الكريم ووضعه فى مكانه الصحيح من تاريخ التفسير ، وهو نشاط يشهد بجليل دور المصريين فى فهم القرآن وتفسيره وأنه فى حقيقته كان إيجابياً لا يقل عن دور الأقاليم الأخرى على الرغم من غفلة كثير من مؤرخى الثقافة الإسلامية والحياة الفكرية المصرية فى العصرين الوسيط والحديث .

وثانيها : عن الغزو الفكرى الحديث وأثره فى ثقافتنا الإسلامية ومنها تفسير القرآن الكريم للتعرف على ما فى التجديد التفسيرى من أصالة وانبعاث لذاتية الفكر الإسلامى من خلال الفهم الصحيح لأصل أصوله وهو القرآن الكريم، أو ما فيه من عصرية وحداثة ترجع إلى تأثيرات الغزو الفكرى والمدنية الحديثة .

وأخيراً تحديد المدلولات الحقيقية لبعض المصطلحات الشائعة فى تاريخ التفسير مثل الاتجاه والمنهج والتيار أو النزعة لتسلم للدراسة استقامة الخط التى ترتفع بمباحثها عن سوء الخلط بين المصطلحات أو الاضطراب بين الحقيقة والوهم .

ولقد كانت أمام الدراسة محاولات سابقة فى ميدانها اتصلت بها من قريب أو بعيد كما تنوعت هذه المحاولات وتفاوتت من حيث دقة البحث العلمى وأمانته ، ومن حيث عمق الدراسة واتساعها ولهذا رأت الدراسة التعرض لهذه المحاولات لاكتشاف مدى العلاقة بينها وبين موضوع الدراسة والإفادة منها — كمحاولات رائدة — أو مناقشتها فيما توصلت إليه من نتائج فكان الفصل الثانى « التفسير المصرى الحديث عند الدارسين » بمبحثيه :

المبحث الأول : عند المستشرقين وقد تعرض لكتابات ثلاثة منهم هم : « جولد تسيهر » اليهودى المجرى فيما جاء بكتابه مذاهب التفسير الإسلامى عن التفسير فى ضوء التمدن الحديث خاصاً بالمدرسة المصرية ، و« ج جومييه » الفرنسى فى دراسته عن تفسيرى المنار والجواهر ، و« ج بالجون » الانجليزى فى دراسته عن تفسير القرآن فى العصر الحديث ، واستطاع هذا المبحث أن يكشف فى نقاش هادىء عن زيف المنهج العلمى الذى استتر به هؤلاء المستشرقون ومن نهج نهجهم ، ويتعرف على مفهوم للتجديد التفسيرى عندهم لا يختلف عن مفهوم التعصير والتطوير للمبدأ الذى يبعد به عن أصله أو يهدمه من أساسه ، ومن هنا لم يظفر بوصف التجديد التفسيرى فى نظرهم إلا محاولات الهدم والتخريب والانحراف عن الحق ، أما محاولات التجديد الحقيقى والعود إلى فهم النص فى ضوء تعاليم الكتاب والسنة من جهة واستهداء بالفكر الحديث من جهة أخرى فلم تكن هذه فى نظرهم إلا رجعية وتشبثا بالماضى عُدَّ فى نظرهم سبب تخلف المسلمين وتقهقر حضارتهم ، كما كشف هذا المبحث أيضاً عن تهافت دعاوى «جولد تسيهر» وتعسفه فى إثبات المذهبية للمجددين فى تفسير القرآن الكريم ليبدو محصولهم فيه رذاذا متناثراً لا يحكمه غير الهوى والتعصب ، وقد حرص المبحث على توضيح ذلك حتى يعرف حق المعرفة قدر هذا المنهج الاستشراقى الذى استقبل فى الشرق بحفاوة بالغة بل ارتفعت الدعوات عالية للاحتذاء به والنهج على منواله .

أما المبحث الثانى : فقد خصص لتناول دراسات المسلمين للتفسير المصرى ليشير إلى مواضع اللقاء بينها وبين دراستنا فتعرض لستة أعمال من بيئات إسلامية متنوعة تنتمى إحداها إلى المشرق العربى وأخرى إلى المغرب العربى، ومن الحق القول هنا أنه إذا كانت مسألة التجديد — بصرف النظر عن مفهومها — واردة وواضحة فى وعى المستشرقين وأعمالهم سواء فى جوانبها

الفكرية أو المنهجية لم تكن بهذا الوضوح والوعى عند الدارسين المسلمين وإنما توجهت دراستهم إلى التفسير الحديث دون التنبه إلى جوانب التجديد الإيجابية فيه فكراً ومنهجاً ، وقصارى ما أشاروا إليه من تجديد هنا هو ما يمكن تسميته بالتجديد السلبي الذى يعمد إلى تنقية التفسير القديم مما علق به من خرافات أو أساطير أو مفاهيم لا تقرها أصول الإسلام ومبادؤه الصحيحة .

أما الباب الثانى فقد خصص لدراسة «التجديد وبذوره فى مدرسة المنار» وقد جاء الفصل الأول منه فى : مبحثه الأول عن التجديد الدينى الإسلامى وتحديد المفهوم الحقيقى له الذى ينأى به من جهة عن سائر المفاهيم المفرضة أو الساذجة التى يمكن أن تختلط به وتحط من قيمته ، ومن جهة أخرى لدفع الخوف والخشية على النص القرآنى ورفع غاشية التحرج الدينى من القول بالتجديد الذى يتجه مباشرة إلى فهم النصوص الثابتة التى لا تتغير ولا تتبدل واستلهام معطياتها الواسعة التى لا تنفد ضرورة أنها معجزة الرسالة الخاتمة الدائمة ، وقد استطرد البحث هنا تأكيداً لرفع هذا الحرج — إلى محاولات التجديد الفكرى والدينى على طول تاريخ المسلمين والتى كانت جميعها مؤسسة على تجديد فهم النص القرآنى فى ضوء عصور التجديد وظروفها .

ثم كان المبحث الثانى : عن حقيقة التجديد التفسيرى وجوانبه وقد استهدى هذا المبحث فى تحديد ماهية التجديد التفسيرى والتعرف على جوانبه سلوك المفسرين وتطبيقاتهم العملية التى انتهى منها إلى أن حقيقة التجديد التفسيرى هى استلهام آيات القرآن الكريم التوجيه والهداية فى كل شئون الحياة بما يكشف عن وفاء القرآن بحاجة البشرية وفاء لا يعوزها إلى غيره ، من طرائق الهدايات على أن يكون رائد المجدد فى استلهامه ألا يفرض على الآيات ثقافته وعلمه أو يخلع عليها من فلسفته وآرائه ، بل يأخذ من الآيات — مستعيناً

بما تقدم — ماتعطيه من قيم أو تدل عليه من آراء ومعتقدات أو توحى به من علوم وحكمة حتى ولو لم تتفق مع مايعلم من ذلك ، وهو واجب الدارس العصرى الملح للقرآن الكريم الذى يبين موقفه من الآراء والأفكار والمذاهب الجديدة ويعطى كلمته الفاصلة فى آثارها الخطيرة على أفكار الناشئة من الأمة وعقائدهم وسلوكهم وسائر شئون حياتهم ، وإذا كان من البـــدهى أن القرآن الكريم حى وجديد دائماً فإن التجديد التفسيرى بالمعنى الذى انتهينا إليه يعد فى حقيقته تجديداً فى نظر المفسر نفسه إلى القرآن وليس معناه أن نصوص القرآن تغيرت مدلولاتها أو تبدلت حقائقها أو تطورت فى ذاتها إنما الذى تغير وتطور هو عقل الإنسان الذى يتسع بالعلم ، وفكره الذى ينضج مع كثرة البحث والدرس فيبدو له القرآن على حقيقته الأصيلة الخالدة .

ومع معاودة المفسر النظر فى نصوص القرآن بروح جديدة ، مؤكدة الانتماء لتراث الإسلام من جهة وباحثة باستلهامها لهذا التراث عن تأويل جديد يناسب التطلع الفكرى للعصر من جهة ثانية — جاءت عناصر التجديد موزعة على جانبيه: الفكرى وهو مااصطلحنا على تسميته بالاتجاهات التفسيرية والشكلى الذى احتوى هذه الاتجاهات، أو القالب الفنى الذى صبت فيه قضايا الاتجاهات وأفكارها وهو ما اصطلحنا على تسميته بالمناهج التفسيرية .

وقد حتمت طبيعة المرحلة التى عاشها المسلمون حديثاً أن تصطبغ جهودهم الفكرية — ومنها تفسيرهم للقرآن الكريم — بالطابع العملى التطبيقى ، وقد تجاوب هذا الأخير مع نهضتهم العلمية والأدبية فكان اتجاه التفسير الهدائى التوجيهى أسرع الاتجاهات ظهوراً ، واستطاع المفسرون أن يؤدوا دورهم التوجيهى فى كل شئون الحياة دون أن تفوتهم حاجتهم إلى معطيات العلم والحضارة واستعدادهم لمجاراتها، وكما وجد المفسر فى آيات القرآن ما يوجه

المسلمين في دور انتقالهم ويمكنهم من العثور على معيار إسلامي للحكم على القيم الجديدة الوافدة والإفادة منها في غير جمود ـ وجد أيضاً في آيات القرآن الكريم ما استطاع به جمع شتات الأمة الإسلامية التي عاشت قروناً طويلة في ثنائية فكرية بين تراثها الديني المرتبط بماضي الأمة والتفكير العلمي الحديث الذي يمثل الحضارة الحديثة، وقد كان هذا مؤذناً بظهور الاتجاه العلمي في التفسير الذي ربط بين القرآن الكريم بوصفه القاعدة الثقافية للأمة والعلم الحديث أعظم ما تدل به المدنية الحاضرة، ومن حيث وكل هذان الاتجاهان بمناهضة التخلف كان هناك اتجاه ثالث يوصل لهذين الاتجاهين، لأنه عني بإبراز خلود ثقافة الدين الإسلامي، ومن ثم كان تركيزه على القرآن كمعجزة أدبية وإنسانية خالدة والبحث في أهم جوانب إعجازه، وهو التركيب النفسي لآيات القرآن وما يمكن أن تعطيه حول موضوعاتها من قيم أدبية وفكرية تحس فيها روح الإنسانية وفطرتها الأصيلة، ولم تمنع هذه الاتجاهات الواضحة التي وضعت لها المبادىء والأسس من ظهور بعض النزعات والتيارات الفكرية داخل هذه الاتجاهات أو بعضها، غير أن هذه بقيت مرتبطة بأصحابها إلى حد كبير لا يشركهم فيها غيرهم.

وإذا كانت هذه الاتجاهات الجديدة قد أخذت مكانها في خريطة التفسير ولم تجد من يعترض عليها كثيراً من حيث إنها تمثل الحلقة الأخيرة من سلسلة أفكار وآراء العصور التي تعكسها التفاسير، فإن ما يلقى معارضة حقيقية هو الجانب الآخر من التجديد وهو ما فرضته ظروف العصر من استحداث مناهج وطرق تفسيرية جديدة تمكن المفسر الحديث من أداء واجبه، كمنهج التفسير بالمقال والمنهج الموضوعي والمنهج الموضوعي التقليدي، وذلك لاتباع التفاسير القديمة على اختلاف اتجاهاتها ـــ طريقة واحدة في تناول القرآن

وتفسيره بترتيبه التوقيفى ، ولارتباط فكرة التفسير فى أذهاننا عامة بالتناول العام والكلى لكل آيات القرآن الكريم وسوره ، غير أن ما يقلل من قيمة هذه المعارضة ويكسب تلك المناهج شرعية وجودها هو الاحتكام إلى المفهوم التقليدى لعلم التفسير والاستناد إلى تعريفات القدماء أنفسهم له ، تلك التى لا تحدد فى تحقيق وظيفة التفسير شكلا محدداً أو إطاراً معيناً يلتزمه المفسر ، ومن أجل هذا عددنا من التفسير — فى حدود هذه التعريفات — كل نشاط ثقافى يعتمد فى تأسيس موقفه الفكرى على فهم معين للنص القرآنى سواء سلك هـذا النشاط المنهج التقليدى الموروث عن السلف أو غير ذلك من المناهج ، والتى يدخل فيها ما طرحه العصر الحديث من مناهج المفسرين المصريين .

أما أسس التجديد التفسيرى ومسوغاته التى شغلها المبحث الثالث فهى كثيرة اهتم البحث بإبراز بعض منها يرجع إلى طبيعة النص القرآنى ، وبعض آخر يرجع إما إلى طبيعة الدين الإسلامى وأصوله وقواعده العامة وإما إلى واقع المسلمين وحاضرهم .

ومن الأولى ما كشف عنه البحث من معادلات يصعب وجودها وتحققها فى غير النص القرآنى ، كاحتواء مدلوله على حقائق فكر القرون المتطاولة — فضلا عن القرون السابقة لنزوله — مع مسايرته فى خطاب العرب لأحوالهم وأساليب حياتهم وما اعتادوا عليه ، وتوجهه بالخطاب الواحد إلى العامة والخاصة فى ذات الوقت حيث يجمع بين الغايات المتباعدة فهو قرآن واحد ، ولكن يراه كل مخاطب به مقدراً على مقياس عقله وعلى وفق حاجته كأن فيه غاية لكل عقل صحيح ، والأخذ بمبدأ تعدد مفهومات النص القرآنى الخصيب مبدأ مسلم به من العلماء ذوى الشأن فى ذلك ، وتاريخ التفسير فى

حقيقته ليس إلا برهاناً عريضاً متجدداً على هذه الحقيقة ، وقد تحقق للقرآن الجمع بين مدلولاته القريبة والبعيدة التى لا حدود لها من كونه نزل بلغة - برغم أنها بشرية فهى - مقدسة إلهية اختارها الله أداة لتبليغ رسالته فكان لكل كلمة منه دنيا من المعانى يصعب معها تفسير مضمونها تفسيراً واحداً كاملا .

ومن الثانية ما آل إليه موقف المسلمين وعلمائهم من كتاب دينهم الذى صار مدروساً عندهم بجدليات الكلام مقروءاً لكسب الحطام ، ولكنه دارس الأعلام المنصوبة لهداية القلوب والأحلام متروك الحكم والأحكام ، والذين نأوا بأنفسهم عن هذا الدرك اكتفوا بتقليد سابقيهم معطلين مدارك الفكر والاستنباط حتى فقد الفكر الإسلامى روحه على أيديهم فى الوقت الذى بات العالم فيه فى حاجة إلى التعرف على الفكرة الإسلامية وقد طلته صراعات المبادىء والأفكار وتنازعته شيوعية غارقة فى المادية منكرة لوجود الله ورأسمالية تفصل الدين عن الحياة والمسلمون صرعى الأمية الدينية تتفشى فيهم هذه المبادىء ولا منجاة لهم من كل هذا إلا بتأكيد استقلال المسلم فى فهم الكتاب الكريم وهو ما يعرف فى الفكر الإسلامى بـ « الاجتهاد » تلك الوسيلة التى اشترعها الإسلام للملاءمة بين تعاليمه وأحداث الحياة المتجددة .

أما الفصل الثانى من هذا الباب فقد تعرض لبذور التجديد التى طوحت فى تفسير مدرسة المنار بصفة عامة وقد جاء هذا التفسير موسوعياً ، أو - كما يدل عليه عنوانه - حقلا خصيباً فى أرض التفسير القرآنى ضم صنوفاً من البذور والنوى شكلت البدايات الأولى لما أصبح بعد اتجاهات أساسية ومناهج فنية فى التفسير المصرى المعاصر ، ولانبالغ إذا زعمنا أن من بين هذه البذور ما كان فاسداً غير ناضج ، ولكنه لم يعدم من تعهده بالرعاية وأنشأ من حوله أنشطة

فكرية بعيدة عن حقل التفسير القرآنى لتصبح مدرسة المنار ـ برغم ما لها من فضل التأسيس لهـذا التجديد ـ مسئولة عما حدث من انحرافات اتخذت من عبارتها تكأة وسندا .

ثم يأتى الباب الثالث والأخير من هـذه الدراسة الذى خصص لاتجاهات التجديد فى التفسير والقضايا التى شغل بها كل منها وأهم المحاولات المنتمية إليه ومادخل هذا الاتجاه أو ذاك من أشكال فنية جديدة ولهذا جاء الباب فى ثلاثة فصول اختص الأول منها بالاتجاه الهدائى ، وقد مهد لمبحثيه بحديث عن الهداية القرآنية وموقعها عند المفسرين عامة ثم التأسيس النظرى لهذا الاتجاه الذى أعلن أصحابه أن هداية القرآن أساس دعوته وغاية مقاصده ، وأن التنكر لهـــدايته العامة فى جميع جوانب الحياة هو سبب تأخر المسلمين وانحطاطهم ، الأمر الذى أعوزهم إلى إبراز قيم القرآن المعطلة إلى مكانها الفعلى من حياة الناس العملية وهو الدور الذى اطلع به المفسر الهدائى حديثاً ، وقد اختار هذا الفصل فى مبحثه الأول عدداً من أبرز القضايا العصرية التى شغلت الأمة وشكلت بوجه ما تحديا للفكرة الإسلامية فكانت وقفته الطويلة أمام القضايا التالية :ـ

(أ) الاجتهاد الإسلامى وحرية الفكر ونقض التقليد ، وهذه تعد فى نظر المفسر المفتاح الحقيقى لولوج باب التجديد فى التفسير والمواجهة الإيجابية لتفهم النص القرآنى واكتناه أسراره .

(ب) قضية السياسة والوطن بماتتضمنه هذه من مسائل متشابكة كالصراع ضد الأجنبى المحتل ومشكلة نظام الحكم التى فجرها إلغاء الخلافة الإسلامية ثم مسألة الوحدة الإسلامية ، وعلاقتها بالوحدة الوطنية من جهة والوحدة القومية من جهة أخرى .

(جـ ، د) قضيتا العلم والحرية ، وهما أعظم ما تدل به المدنية الحديثة على العالم من قيم ، فكانت وقفة المفسر أمامهما طويلة يبين مدى ما حققه القرآن للمؤمنين به من علم وحرية .

(هـ) قضية الاقتصاد الإسلامي في أصلين من أصولها الكثيرة وهما حق الملكية وواجب الزكاة . وقد كشف جهد المفسر في هذين الأصلين عن سياسة الإسلام في المال وأبرز ميزته الخالدة في الحفاظ على مصلحة الفرد والجماعة والموازنة بينهما بما يرتفع بنظرية الإسلام في الاقتصاد إلى مرتبة الإعجاز .

ويأتى المبحث الثانى من هذا الفصل مشتملا على أهم محاولات الاتجاه الهدائى محللا بعضاً منها تحليلا وآخر لما يشبهه ومشيراً إلى بعضها الآخر فكان تعرضه بالنقد والتحليل لتفسير القرآن الكريم للشيخ شلتوت فى المنهج التقليدى الموضوعى ، و« دستور الأخلاق فى القرآن الكريم » لدراز ، و« المرأة فى القرآن الكريم » للعقاد فى المنهج الموضوعى وفى منهج المقال التفسيرى تعرض لبعض مقالات فريدوجدى فى « مقدمة تفسيره » والعقاد فى « الفلسفة القرآنية » والإمام فى كتاب « الاضطهاد فى النصرانية والإسلام » وبنت الشاطىء فى « مقال فى الإنسان » .

ويأتى الفصل الثانى خاصاً بالاتجاه الأدبى ليشمل مبحثه الأول بعضاً من قضايا هذا الاتجاه التى استغرقت جهد أصحابه ووقفت بهم كثيراً عند مستوى الدعوة والتأسيس لاتجاههم الذى ينظر إلى القرآن الكريم باعتباره أثراً أدبياً ، فدار هذا المبحث حول :

(أ) الدعوة إلى الاتجاه الأدبى ومنهجه الموضوعى ـ يعرض أسسها

وقواعدها ويعقب عليها بالنقد والتحليل ، ويكشف عن صعوباتها وعثراتها والتناقض فى بعض مواقفها .

(ب) قضية الإعجاز القرآنى والكشف عن وجوه الإعجاز التى تلائم الإنسانية فى تحدى القرآن لها اليوم ، وقد رأى المفسر الأدبى هنا أن الفهم الأصيل لطبيعة المعجزة القرآنية لابد أن يتناول آيات القرآن الكريم من حيث علاقة تركيبها بنفسية المخاطبين وهو أمر إذا أحسن إيضاحه يستوى فى فهمه العربى وغيره ويرتفع بمباحث الإعجاز إلى مستوى إنسانى .

(ج) وأخيراً علاقة الإعجاز القرآنى والاتجاه الأدبى بالتفسير النفسى والدعوة إليه ، فالقرآن - فى نظر المفسر الأدبى - من حيث هو فن أدبى ، وهدى دينى لن يدار الأمر فيه إلا على سياسة النفوس البشرية ورياضتها ، وقد هدى البحث النفسى إلى أن القرآن الكريم قد راعى من هـــذا ما أيد حجته وأظهر دعوته ، وقــد ارتبط بهذه النزعة النفسية نزعة أخرى ذاتية انطباعيــة شكلت الشعور الخاص بوقع النص على المفسر وارتبطت بالاتجاه الأدبى من حيث يمثل التذوق للنص القرآنى أولى خطوات تفسيره أدبياً .

ويأتى المبحث الثانى ليسمل أهم محاولات الاتجاه الأدبى فيشير إلى كثير منها على اختلاف مناهجه ، وقد حلل من المنهج التقليدى « فى ظلال القرآن » لسيد قطب ليكشف عن ازدواجية الاتجاه عنده ، كما يحدد ما اختص به من نزعات انطباعية ذاتية أو فنية ذوقية أو قواعد منهجية جزئية داخل منهجه التقليدى العام ، وفى نفس المنهج تعرض المبحث للتفسير البيانى لبنت الشاطىء ليكشف عن نزعة أخرى بيانية ترتكز على الاستعمال اللغوى العام من جهة والاستعمال القرآنى الخاص من جهة أخرى ، كما كشف عن كثير من الجهد

الذاتى فى التعرف على اللاحظ البيانية فى هذا التفسير التى أورثت صاحبته اعتزازاً ودلا لا تستحق كثيراً منه ، وقد حلل البحث من المنهج الموضوعى « العفو فى الإسلام » لمهدى علام لوقوع هذه المحاولة موقعاً متقدماً من حيث تمثلها منهج الدراسة الموضوعية حق التمثل على خلاف غيرها من محاولات الاتجاه الأدبى التى تخلفت كثيراً — فى منهجها الموضوعى — عن مستوى النظرية فى دعوة الاتجاه الأدبى والمنهج الموضوعى ، وقد ختم البحث بما جاء فى منهج المقال التفسيرى فى هذا الاتجاه بعرض لمقالين أحدهما عن أسرار النظم والإعجاز القرآنى فى آيات قرآنية للرافعى ، والثانى عن الشرك فى القرآن الكريم لمحمد كامل حسين .

وقد ختم هذا الباب الأخير بفصله الثالث عن الاتجاه العلمى ببحثيه عن قضايا الاتجاه وأهم محاولاته ، وقد مهد لهذا الفصل ببحث قضية الدين والعلم والزعم بتعارضهما ، وانتهى إلى أن هذا الزعم الخاطىء بدعة مستوردة أو أنشأها الشياطين المضللون للأمة عن منهج الله ، لأن العلم والدين يتفقان فى الهدف والغاية كما يتفقان فى المصدر الحقيقى لهما ، وإذا بدا أن هناك تعارضاً فليس بين دين وعلم ، وإنما بين دين وجهل أخذ سمة العلم ، أو بين علم ولغو لبس سمت الدين ، وقد شغل المبحث الأول من قضايا هذا الاتجاه : —

(أ) تفسير القرآن بالعلم والعلم بالقرآن والتقاء الحقيقتين العلمية والقرآنية كأنهما وجها عملة واحدة ، وقد انطلق المفسرون العلميون فى اتجاههم — على خلاف المفسرين الجداليين والأدبيين — من أن القرآن الكريم ذو رسالة علمية ، وأن قضية العلم فيه تعد أبرز قضاياه ، وأكثرها بسطاً وأشدها اهتماماً وعناية ، ولقد بدا للمفسر العلمى أن تجاهل الحقائق العلمية التى لا تتعارض مع ما أشار

إليه القرآن الكريم أو صرح به من أصولها ربما ساعد في اتساع الهوة والفجوة بين الفكر الإسلامي المرتبط بالتراث والفكر العلمي الحديث الذي تعيشه الأمة فيورثها انقساماً في شخصيتها ، ولقد ووجه المفسر العلمي هنا باتهام التخبط والتخليط وتعريض النص القرآني للتأويلات المنحرفة ، وهي تهمة ظالمة أخذ فيها البريء بجريرة الآثم ، وقد اضطر البحث في هذه القضية أن يعرض لاعتراضات المنكرين للتفسير العلمي واحدة واحدة ، ثم أعقبها بردود المفسرين العلميين عليها لتتضح المفارقة العجيبة بين موقف هؤلاء وأولئك .

(ب) وقد أضاف هذا المبحث قضية أخرى تعرض فيها لتوضيح قواعد التفسير العلمي وضوابطه كما وردت عند أحد أساطينه، وهي قواعد وضوابط تضيف التزاماً جديداً من قبله فوق ما عرف من شروط التفسير القديمة ، وتكشف أن كثيراً من أفهام المفسرين السابقة لم تكن صائبة لانحرافها عن أبسط حقائق وقواعد هـذا التفسير ، ومن الغريب أن تأتى هذه القواعد الضابطة على لسان أصحاب الاتجاه العلمي الذي استهدف وحده في الشجب والاعتراض لتدلنا على أن هؤلاء أصحاب قضية صحيحة لا زيف فيها أو ادعاء، على عكس ما يشاع عنهم وما يتهمون به .

(جـ) وكان طبيعياً أن يولى المفسر العلمي قضية الإعجاز القرآني من وجهها العلمي اهتماماً خاصاً، وهو الوجه الذي لا يتوقف على تقديره والتسليم به معرفة لغة لا تتيسر معرفتها لكل أحد ، وبخاصة أن حديث العلم هو وحده القول الفصل الذي لا يستطيع مكابر اليوم أن يجادل معه أو يشكك فيه .

أما المبحث الثاني فقد تناول أهم محاولات الاتجاه فتعرض في المنهج

التقليدى لتفسير الجواهر وأنصف صاحبه من حملات ظالمة من بنى جلدته تتهمه بتخدير الأمة وإلهائها عن طريق التقدم الحقيقى، وهو الذى حارب الاستعمار ورأى فيه الخطر كل الخطر فى إيقاظه الأمم الإسلامية وتنبيهها إلى ما فى كتابها الكريم من كنوز كفيلة بتقدمهم والعودة بهم إلى ريادة الأمم وقيادتها من جديد، ولقد أشار البحث هنا إلى مسلك خاص لصاحب الجواهر تتحطم عليه سائر حملات اتهامه وهو عزله لتفسير النص القرآنى وآياته عن سائر البحوث والاستطرادات العلمية التى ملأ بها تفسيره، والتى لا يؤيد بها مذهباً علمياً حديثاً أو قديماً كما يقول؛ لأن القرآن أعلى وأعظم، وأن ما أظهره من موافقات وتطبيقات بين العلم والقرآن فإنما ليطمئن به قلب المسلم وليعلم أن عمل الله وصنعه لا ينافى كلامه، وتعرض البحث فى المنهج الموضوعى لموضوع «الجبال والقيامة فى القرآن الكريم» لمحمد الصمراوى، وهو موضوع فى التفسير يقترب كثيراً من صورة التفسير الموضوعى المستكمل للشرائط والقواعد التفسيرية الموضوعية لهذا المنهج، وأخيراً ختم هذا البحث بمقال «سكينة النفس» لعبد الرزاق نوفل وهو يتعرض لما أشارت إليه آيات كثيرة من أثر السكينة فى نفوس المؤمنين وما قرره العلم من ذلك فى الحديث من الزمان.

وبعـــد:

فقد حرصت الدراسة — على طولها — فيما طرحت من آراء أو زعمت من تصورات على أن تدع النصوص وحدها تفصح عن هذه الآراء وتدعم تلك التصورات استشعاراً منها لطرافة تلك الآراء والتصورات وجدتها على ما ألف فى الدراسة التقليدية لتاريخ التفسير القرآنى ثم لخطورة هذه الآراء والتصورات فى نفس الوقت، ومن هنا اختفت شخصية الباحث نوعا ما كما تضخمت المواضع التى حملت هذه الآراء من البحث، أما منهجنا فى هذه الدراسة

فنعترف بأنه قد تنوع بتنوع الموضوعات مجال البحث وطبيعتها ، ولهذا تردد المنهج بين التحليل والنقد تارة إلى التقرير والوصف تارة أخرى ، ومن التتبع والاستقصاء مرة إلى الاختيار والانتخاب مرة أخرى ، وأخيراً : فإن جاء هـذا البحث بجديد أو أثار من قضايا العلم بتاريخ التفسير ما يقرر حقاً ، أو يهدم باطلا ، أو طرح ما يعوز إلى مزيد من النقاش والبحث فذاك أمل صاحبه، وإن لم يكن كذلك فحسب صاحبه أن قد بذل الجهد وحاول الاجتهاد وما ادخر فيهما وسعاً وما التوفيق إلا بالله .

والله أعلم

القاهرة فى ٩ جمادى الآخرة ١٤٠١ هـ

الموافق ١٤ ابريل ١٩٨١ م

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الباب الأول

تمهيدات على طريق الدراسة

فى فصلين

الفصل الأول : مصطلحات وقضايا تفسيرية . . .

الفصل الثانى : التفسير المصرى الحديث عند الدارسين . . .

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الفصل الأول

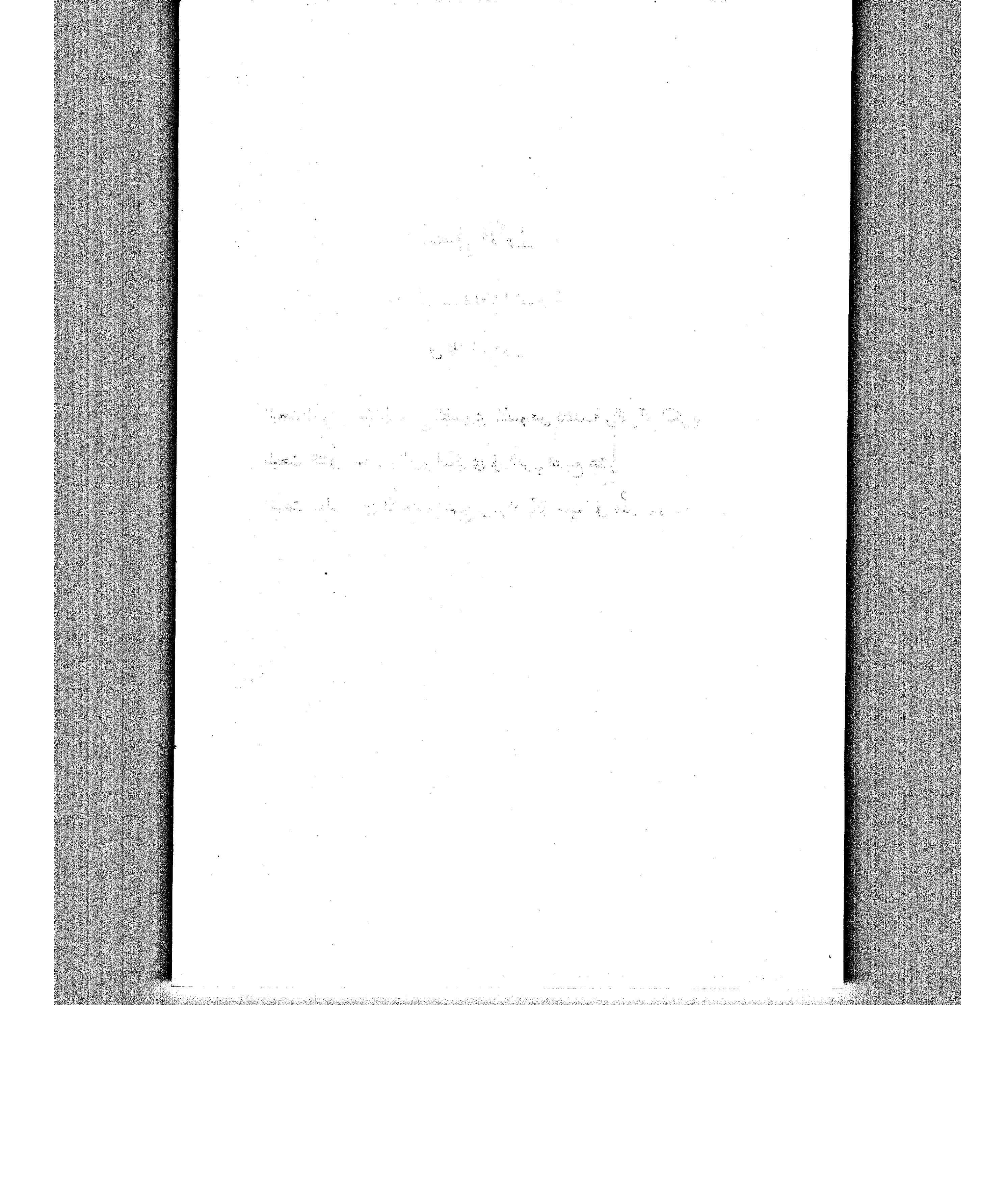
مصطلحات وقضايا تفسيرية

فى ثلاثة مباحث

المبحث الأول : نشاط مصر التفسيرى للنصوص المقدسة والقرآن الكريم

المبحث الثانى : مصر والغزو الفكرى فى القرن التاسع عشر

المبحث الثالث : بين الاتجاه والمنهج والمراد بكل منهما فى هذه الدراسة



المبحث الأول

نشاط مصر التفسيري للنصوص المقدسة والقرآن الكريم

روح التدين وطبيعته عند المصريين القدماء :

لعل باحثاً مستقرئاً للحركة الروحية فى مصر لايكون مبالغاً إذا قرر أن الشعب المصرى منذ القدم يميل بطبعه إلى التدين ، ويستجيب لكل دعوة تقوم على أساسه أو تمت إليه بسبب ، وقد استطاع المصريون القدماء بما لهم من هذه العاطفة أن ينظموا علاقاتهم بعضهم وبعض ، وأن يبنوا هذه العلاقات على الضمير وفكرة الحساب والرجعة ونحو ذلك من الأفكار التى سبقت بها الديانة المصرية كل فكرة عن هذا النوع عند أية ديانة أخرى غير سماوية[1] .

وتثبت البحوث الأخيرة أنهم — منذ ألوف السنين قبل الميلاد سجلوا عقائدهم وعوائدهم أقوالا مسطورة فى قراطيس البردى ، أو منقوشة على جدران المقابر والمعابد وأنهم تركوا إلى جانب ذلك مجموعات عظيمة من التماثيل المنحوتة ، والأجساد المحنطة لملوكهم ورؤسائهم ومقدساتهم من الطير والحيوان وغيرها .

---

(١) الحركة الفكرية فى مصر فى العصرين الأيوبى والمملوكى — عبد اللطيف حمزة ص ١٥ طبعة أولى دار الفكر العربى بالقاهرة د.ت .

ومن المقرر أن عقيدتهم فى عمومها لم تدر فى فلك التوحيد الخالص حيث اتسعت صدورهم لمختلف العقائد ، وامتدت روح التسامح الدينى عندهم إلى مدارسهم الفلسفية التى كان جل عملها محاولة التوفيق بين سائر المقدسات والمعبودات بافتراض أنها أميرة واحدة ، ولم يشذ عن هذا العموم إلا عصور قليلة كانت تنزع إلى الانتصار لبعض العقائد مثل ماحاولته مدرسة (عين شمس) من إبطال كل عبادة إلا عبادة إله الشمس ، وماصنعه الملك (أمنحوتب) الملقب باخناتون ، حين ثار على كل المظاهر الوثنية ، فمحا الصور والتماثيل من المعابد ، وأمر بعبادة إله واحد[1] .

ولكن هذه الثورات الدينية لم تدم آثارها طويلا حيث تألف الملوك والكهان الذين عرفوا التوحيد الخالص[2] — قلوب أتباعهم ورعاياهم بتمكينهم من ملء المعابد بتلك الرموز والأسماء المختلفة ، وقد كان ذلك التمكين والتأليف يوجه ما ثمرة الاتصال الوثيق بين الشعب والسلطة الرسمية الموجهة حيث أقبل الشعب على كثير من المعتقدات والمبادىء التى رسمها الملوك والكهان وأتاحت لعامتهم مايعود عليهم بالخير[3] .

ولذلك كانت تلك العقيدة الروحية مشوبة عند العامة بفكرة أن الإله يتجسد أو يحل سره فى بعض الكائنات المعازة ، فكانوا يعتقدون أن قوة التدبير فى الملوك وقوة الإخصاب الحيوانى فى عجل أبيس ، وقوة الإخصاب

---

(١) الدين — محمد عبد الله دراز ص ٢ طبع العالمية بالقاهرة سنة ١٩٥٢م .

(٢) تدل بعض أوراق البردى المحفوظة فى برلين وليدن على أن المصريين منذ القدم كانوا يعرفون الإله الأحد الأزلى الذى لاتصوره الرسوم ولا تحصره الحدود ، السابق ص ٢ نقلا عن موسوعة التاريخ العام للديانات لمجموعة من المؤلفين الفرنسيين ١/٢٥١—٢٥٢ .

(٣) فجر الضمير « برستد » ص ٢٣٧ نقلا عن لمحات من تاريخ الحياة الفكرية المصرية — عبد الحميد عابدين ص ٣١ طبع القاهرة سنة ١٩٦٤ .

النباتى فى النيل ، كلها مستمدة من السماء ، وأن هذه الكائنات الخاصة أهل للتقديس والعبادة بفضل تلك الصلة السرية بالإله الأعلى .

ولمعرفة حكماء المصريين وعلمائهم وبعض ملوكهم وكهانهم للتوحيد الخالص وإيمانهم بفكرة البعث والجزاء قال من قال : إن أهل مصر كانوا أصحاب شريعة سماوية تامة، أتاهم بها الوافدون عليهم من غرب آسيا والذين كانوا على شيء من المعارف الدينية وأهمها التوحيد والبعث ، وإنما طرأت الوثنية على توحيدهم لله تعالى ، وأحدثوا تقاليد خيالية فى البعث من زعمهم حدوثه فى الحياة الدنيا واتخاذهم أسباب التمتع والرزق والكنوز والأموال ، وتحنيطهم لجثث موتاهم وابتنائهم للقبور والأهرام حفظاً لها ومامعها حتى تعود إليها الحياة ، ولأن إيمانهم بالآخرة والبعث على هذا النحو غير الصحيح أكد الله كفرهم على لسان يوسف عليه السلام حيث قال :
(إنى تركت ملة قوم لايؤمنون بالله وهم بالآخرة هم كافرون)[1] .
« سورة يوسف آية ٣٧ »

---

(١) تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار — محمد رشيد رضا ١٢ ٢٠٦ . ٢١١ طبع المنار بالقاهرة ١٣٤٦هـ — ١٩٢٧ م .

تفسير المصريين للنصوص الدينية القديمة : ـ

ومهما يكن من عدم صحة إيمان المصريين وعقائدهم قديماً فقد ضربوا بسهم وافر فى تفسير وشرح نصوص عقائدهم ودياناتهم ، واضطلعوا بعبء حماية الحضارات الكبرى وصيانة الأديان السماوية،وهو دور فرضته عليهم مكانة مصر الاجتماعية ومنزلتها الدينية التى تدعوها اليوم إلى الاضطلاع بما اضطلعت به فى قديم التاريخ ووسيطه ، وستظل ترجى للنهوض بهذا العبء من الشرح والتفسير ـ والتجديد الدينى بعامة ـ الذى يخلص الحياة من ضائقتها الدينية اليوم،وحملات من لا يعرفون الدين الخاتم وصلاحيته للحياة واستجابته لأبعد ما تطمح إليه من انطلاق وتقدم ورقى(١) .

فمنذ عرفت الإنسانية التدين القائم على كتب دينية يحترمها أهلها ويخضعون لها ، ووجهت بمشكلة تفسير هذه الكتب وبيانها ، وإذا كنا لا نعرف على وجه الدقة أسبق ما وصلنا من الكتب الدينية ظهوراً ، مما حاولت الجماعة الإنسانية المثقفة تجلية معانيه وتقريبها لفهوم الناس وعقولهم ، فإن أقدم محاولة فيما يتصل بتفسير هذه الكتب تلك التى قام بها رجال الكهنوت عند المصريين القدماء حين شق عليهم فهم بعض النصوص الواردة فى كتاب الموتى ، وحين خفى عليهم أمر هؤلاء الآلهة الذين يحكمون العالم ، وتحديد ما بينهم من صلات ، ولقد استعان هؤلاء على حل هذه المشكلة ببعض الكتابات الدينية التى وضعت منذ ستة آلاف سنة والتى تقول: إن هناك إلهاً

(١) المجددون فى الإسلام ـــ أمين الخولى ٢٩/١ ، طبع دار المعرفة بالقاهرة سنة ١٩٦٥ .

واحداً ليست هذه الآلهة المتعددة إلا مظهراً لصفاته الكثيرة وهو نفسه الذى يمنحها الوجود ويهبها الحياة[1] .

وحين دخل العبرانيون وادى الطميلات بأرض جاسان من شرق الدلتا فى عهود الأسر الفرعونية مع من دخلها من الكنعانيين والأدوميين من طريق سيناء طلباً للمرعى والتجارة ـ اختلط هؤلاء النازحون بكهنة مصر ووقفوا على أساليب عبادتهم ، كما استعاروا من حضارة مصر كثيراً من النظم ، ووجدت المعتقدات الدينية المصرية صدرا رحباً فى سوريا[2] .

وما كان لهذا التأثير أن يحدث ويؤتى ثمره إلا بتوافر عناصر وأصول حضارية مشتركة بين المصريين وهؤلاء الوافدين ، تلك الأصول التى سمحت لمصرى سكندرى يهودى مثل « فيلو » أن يتحمل عبء الدفاع عن الكتاب المقدس وشرحه وتفسيره فى عصر السيطرة الهند أوربية فيما بعد[3] ، والتى حاولت فرض ثقافتها الخاصة ـ ولا سيما اليونانية ـ على أهل مصر .

ففى الإسكندرية قام « فيلو » بتفسير التوراة فى محاولة منظمة لربط التعاليم اليهودية بالأفكار اليونانية كى يعبر عن الآراء الدينية لأنبياء اليهود فى لغة فلاسفة اليونان ، ولقد حاول فى تفسيره هذا أن يجمع تحت تأثير تجربته الشخصية بين العقائد التى وردت فى الوحى اليهودى ونتائج الفلسفة النظرية اليونانية ، ولعبت نظرية رمز النص لمعان متنوعة عنده دورها الكبير فى تفسير الكتاب المقدس[4] .

---

(١) نشأة التفسير فى الكتب المقدسة والقرآن ـــ سيد خليل ص ١٠ طبعة أولى الإسكندرية سنة ١٩٥٤ .

(٢) المنطقة التى تشمل الآن الشمال الغربى للجزيرة العربية بما فيها الأردن وفلسطين وسوريا ولبنان ، راجع لمحات من الحياة الفكرية ص ١١ ، ١٣ .

(٣) امتدت هذه السيطرة ١١٠٠ قبل الفتح العربى شملت حكم الفرس واليونان والبطالمة والرومان والبيزنطيين ثم الفرس ، السابق ص ٣٢ .

(٤) نشأة التفسير فى الكتب المقدسة ـــ سيد خليل ص ٥٦ .

وقد ظلت الإسكندرية موطن مفسري الكتاب المقدس ، وفيها تمت الاتجاهات الأولى فى تفسيره ، ويتردد فى هذا المجال أسماء مثل « نومنيوس » الذى غلا فى اتباع نظرية الرمز إلى الحد الذى أول فيه الأعلام والأسماء نفسها[1] ، ثم قام « أكليمانس » السكندرى فى القرن الثانى للميلاد بوضع قواعد ملزمة لتفسير الكتاب المقدس تتلخص فى فهم معنى مجازى يقودنا إلى أسمى درجات الإيمان إلى جانب معناه الظاهر الذى يقودنا إلى الإيمان البسيط ، ويبدو أنه كان متأثراً فى وضع هذه القواعد بأستاذ التفسير فى جامعة الإسكندرية القديمة « بانتنوس » والذى كان عليه مساعدته والاستماع إلى ما يعرضه عليه فى موضوع تخصصهما وهو التفسير .

وقد أعقبت « أكليمانس » شخصيتان كان لهما شأن كبير فى هذا الصدد هما « إيريناوس » و « ترتلياتوس » اللذان اتفقا على وضع قانون واحد لتفسير الكتاب المقدس ، دعواه : « قانون الإيمان »[2] ذاهبين إلى أن ما وافق اعتقاد الكنيسة من التفاسير هو الصحيح ، وما خالفه باطل لا يركن إليه .

ويعتبر « أوريجين » السكندرى أول لاهوتى مسيحى فى القرن الثالث الميلادى يضع نظرية فى التفسير تربط بين الإنسان المكون من جواهر ثلاثة هي الجسد والنفس والروح ، والكتاب الديني الذى نزل لمعالجة حياة الإنسان من نواحيها الثلاثة ، وقد بنى على هذا أن للكتاب المقدس ثلاثة معان نفسية ومادية وروحية[3] ، وهى المعانى التى تناولها لاهوتيو الإغريق ووصلوا بها

(١) نشأة التفسير فى الكتب المقدسة والقرآن ص ٥ .
(٢) أى الإيمان الذى يتفق وما تدعو إليه الكنيسة . راجع ص ١٥ من هذه الدراسة .
(٣) نشأة التفسير فى الكتب المقدسة والقرآن ص ١٥ .

إلى نظرية المعانى الأربعة التى كان لها أثر فيما عرف بعد فى التفسير الإسلامى بفكرة الظاهر والباطن والحد والمطلع .

وهكذا قام علماء الإسكندرية المصريون قديماً بدور رائد فى حماية الكتاب المقدس بالشرح والتفسير ومقاومة الفكر « الهيلينى » ، والذين أقبلوا منهم على دراسة هذا الأخير لم يتمثلوه فى صورته الخالصة ، بل مزجوه بروحانية الشرق والمعتقدات الدينية حتى علوم الطب الكيمياء ، وهو ماعكسته نظريات التفسير المتقدمة .

ولا نقول هنا إن دور علماء مصر فى تفسيرات الكتاب المقدس قد خلا تماما من آثار الفكر « الهيلينى » وأغلاطه الكثيرة ، فلقد وجدنا « فيلو » المفسر المصرى الأول ينطق موسى عليه السلام بفلسفة اليونان وحكمتهم القائمة على التفكير النظرى المجرد والاستنتاج الخيالى غير المرتكز على حقائق يقينية ، وهو إخفاق لا يقل عنه إخفاق كثير من المسلمين فيما بعد أقبلوا على فهم القرآن وتفسيره فى ضوء هذه الفلسفة ، وأخذوا نظرياتها على أنها حق من غير أن يردوها إلى القرآن مغفلين روحه العملية ، ونظرته الواقعيه فى طلب الحقائق والمعارف .

أما غير العلماء من المصريين فقد لعبوا دوراً هاماً ليس فى تاريخ تفسير الكتاب المقدس ، بل فى تاريخ المسيحية كلها حيث تعونت روح الوطنية فى مقاومة الاضطهاد البيزنطى بالفطرة الدينية العميقة فى نفوس الشعب ، ووجدوا فى المسيحية المضطهدة فى هذا العصر ألمع واجهة تجتذب روح المناوأة للبيزنطيين ، فغيروا دينهم لأول مرة واعتنقوا المسيحية فى حماس وقوة ، وصنعوا باسمها كل شيء فى مجال القوة والعمل ، ولم ينقض القرن الرابع الميلادى حتى كان الكتاب المقدس فى متناول القراء المصريين باللغة القبطية .

ولقد آثر كثير من هؤلاء الانسحاب من الحياة العامة فهجروا أعمالهم واعتصموا بالصحراء فراراً بأنفسهم وحريتهم ، وعلى أيدى هؤلاء نشأ فى مصر لأول مرة فى تاريخ العالم المسيحى نظام التنسك القائم على السياحة والتوحد ، ونظام الرهبنة المقترن بإنشاء الأديرة[1] ، ومثل هذين النظامين العمليين للحياة لا يتصور حدوثهما لدى المصريين دون نظرة منهم محددة ، وفهم معين لنصوص هذه الديانة الجديدة ينبنى عليهما هذان النظامان .

(١) يذكر هنا على سبيل المثال أول من اشتهرا بالتنسك من القبط وهما القديسان « بولا » ٢٢٨ — ٣٤١ م و « أنطنيوس » ٢١١ — ٣٥٥ م راجع لمحات من تاريخ الحياة الفكرية ص ٣٤ ، ٣٥ .

نشاط مصر التفسيري للقرآن الكريم حتى العصر الحديث :

لم يتوقف إسهام مصر في حماية الفكر الديني القديم وتفسيره عند هذا الدور الذي أوضحناه سابقاً ، وإنما يمكن القول إنها أسهمت بنصيب وافر ودور واضح في الفكر العربي على أساس من وحدة الأصل المشترك والحضارة المشتركة بين العرب والمصريين(١) وانداحت دائرة هذا الإسهام بعد الفتح العربي حين امتزجت موروثات التراث المصري ببذور الفكر الإسلامي وتعربت عناصره المختلفة مع تعرب أصحابه ، وكونتا مادة غزيرة ومنبعاً خصباً لثقافة الفصحى في شتى صورها .

وقد اكتمل للمصريين بتغيير لغتهم للمرة الأولى ودياناتهم للمرة الثانية على هذا النحو ميلادهم العربي الإسلامي ، كما كان هذا التغيير — في حد ذاته — دليلا على تقبلهم للدعوة الإسلامية واستجابتهم للتطور الجديد ، أما الحماس المخلص الذي تلقوا به القرآن الكريم ، والجهد السخي الذي بذلوه في تدوينه وقراءاته وتفسيره — فيعد هو الآخر دليلا على تلك السمة العريقة للحياة المصرية ، وهي أن مصر — منذ أن ابتكرت حضارتها الأصلية — ظلت تسهم في كل حركة عالمية ، وتشارك في كل حضارة إنسانية دون أن تختفي لحظة من على مسرح التاريخ(٢) .

---

(١) راجع : لمحات من تاريخ الحياة الفكرية — ص١٢ وما بعدها .

(٢) القرآن وعلومه في مصر — عبد الله خورشيد البرى ص ٧ طبع دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧٠ .

وليس من الغريب القول هنا إن روح الإسلام ونظامه قد أنست المصريين ملوكهم وفراعنتهم، وصرفتهم عن ماضيهم وهو ما يعكسه تمدحهم بالديانة الجديدة وترحيبهم بها[1]، وعنايتهم الكبيرة بما حملت إليهم من ثقافة وتوجيه وعلوم.

ولسنا ننكر أن إسلام كثير منهم لم يكن فى بادىء الأمر وليد تفهم واضح لمبادىء الرسالة الجديدة بقدر ما كان رغبة فى التخلص من أعباء نفسية ومادية تولدت من وضعهم الدينى القديم، ووجدوا فى الإسلام وسيلة للخلاص منها، ولكن ما نقرره أيضاً أن مشاركتهم فى النشاط العلمى الإسلامى الذى ذخرت به مصر فى ذلك الحين كان كفيلاً بتدارك الأمر ورأب الصدع، إذ سرعان ما أصبح فهم الرسالة والتفقه فى الدين فى متناول الكثير من المسلمين المصريين وأبنائهم من بعدهم، وكان نصيبهم فى ذلك موفوراً فملئوا أسماع الدنيا بما شاركوا وصنعوا فى هذه الميادين.

على أن ما يهمنا بالدرجة الأولى الآن هو الكشف عن وجه الحقيقة فيما قام به المصريون من نشاط فى فهم القرآن وتفسيره، وهل كان دورهم فى ذلك إيجابياً مثمراً على الرغم من غفلة كثير من الدارسين عن هذا الدور؟، أم أنهم كانوا إلى التحرج من كتابة التفسير أدنى منهم إلى إطالة القول فيه، وأن دورهم لا يعتد به أو لا يؤبه له إذا ما قورن بأدوار الأقاليم الإسلامية الأخرى كما يفهم من صنيع السيوطى فى كتابه طبقات المفسرين الذى ترجم فيه لمائة وثلاثة وثلاثين من المفسرين لم يكد المصريون منهم يبلغون عشرة فحسب، ولذا لم يعقد لهم فصلا فى حسن المحاضرة حيث عقد لغيرهم من النحاة والفقهاء والمحدثين.

---

(1) راجع: الدعوة إلى الإسلام — أرنولد ص ٩٣، خطط المقريزى ١/١١٧ وانظر أقوال يوحنا النقيوسى فى صور من تاريخ القبط ص ١٧٩ الطبعة الرابعة سنة ١٩٥٠.

والحق أن من تمثل بهم السيوطى[1] فى طبقاته كانوا — باستثناء النحاس والإدفوى — ممن عاشوا بعد القرون الأربعة الأولى للهجرة التى شهدت البدايات الأولى لعلم التفسير فى مصر وتطوره، ثم ظهور المدارس فيه ذات المناهج والأعلام والتى تتميز فى سماتها وخصائصها عن مدارس التفسير الأخرى، وإغفال هذه القرون الأربعة بما شهدته وماسيكشف هذا البحث من جهود للمصريين فى ميدان التفسير خلالها، ثم التغافل عن كثير من أئمة القرون التالية — يقلل كثيراً من قيمة صنيع السيوطى — إن لم يسقطه من أساسه — وهو صنيع أدى بدوره إلى نتيجة خاطئة راجت عند كثير من المحدثين الذين أرخوا للثقافة الإسلامية والحياة الفكرية فى مصر[2].

وليس من المبالغة القول بأن التفسير فى مصر بدأ مبكراً منذ الفتح الإسلامى ونشأ على شكل روايات متناثرة تناقلها التابعون المصريون عمن لقوهم من الصحابة والتابعين، ويذكر تاريخ التفسير من هؤلاء: أبا عمران التجيبى أسلم بن يزيد[3]، وعبد الرحمن بن حجيرة الخولانى قاضى مصر[4] (ت ٨٣ هـ)، وأبا الخير مرثد اليزنى[5] (ت ٩٠ هـ) وعلى بن رباح

---

(١) كأبى جعفر النحاس ٣٣٧ هـ، والإدفوى ٣٨٨ هـ، وأبى الحسن الحوفى ٤٣٠ هـ والسخاوى ٦٤٣ هـ، وابن سرايا ٦٥١ هـ، وابن المنير السكندرى ٦٨٣ هـ.

(٢) راجع: لمحات من تاريخ الحياة الفكرية فى مصر ص ٦٦، الحركة الفكرية فى مصر ص ١٩٠.

(٣) روى عن الصحابى أبى أيوب الأنصارى وكان موجوداً فى غزو القسطنطينية سنة ٤٩ هـ راجع فتوح مصر — ابن عبد الحكم ص ٢٦٨ طبع ليدن ١٩٢٠ م. جامع البيان — الطبرى ٢/١١٩، ٩/١٢٦ طبع القاهرة ١٣٢٣ هـ.

(٤) فتوح مصر ص ٢٣٥، وتهذيب التهذيب — ابن حجر ٦/١٦٠ طبع حيد آباد ١٣٢٥ هـ.

(٥) تهذيب التهذيب ١٠/٨٢، جامع البيان ٢٩/٥٠، حسن المحاضرة — السيوطى ١/١١٨ طبع القاهرة ١٣٢٧ هـ.

اللخمي[1] (ت ١١٤هـ) وغيرهم .

ولم يمنع تناثر هذه الروايات من وجود أفراد تمتعوا بمستوى علمي رفيع ، واتجهوا اتجاها مقصوداً وواعياً إلى دراسة القرآن وفهمه ، وشجعهم على ذلك من وجد بين ظهرانيهم من أجلاء الصحابة والتابعين الذين أقاموا بمصر أوزاروها ، والذين يعتبرون أساتذة المدرسة المصرية ، وواضعي أسسها ومن أهمهم : عقبة بن عامر أمير مصر (ت ٥٨ هـ) ، وعبد الله بن عمرو بن العاص (ت ٦٥ هـ) وعبد الله بن عباس (ت ٦٨ هـ) الذي زار مصر مرتين ولأهلها عنه أحاديث ، وعتبة بن الندر الذي شهد فتح مصر ونزلها (ت ٨٤ هـ) ، والتابعي الكبير حنش بن عبد الله الصنعاني (ت ١٠٠ هـ) ثم مجاهد بن جبر المكي (ت ١٠٣ هـ) وعكرمة البربري (ت ١٠٥ هـ) التابعان اللذان دخلا مصر في أواسط القرن الأول الهجري ، وهما وإن تحاشى المصريون تفسيريهما في البداية فقد عرفا طريقهما إلى مصر في القرن الثالث الهجري ، فوق ما انتشر لهما من روايات في هذا القرن[2] ، وقد غطت أعمال هؤلاء وغيرهم القرن الأول الهجري واشتركت جميعاً في تأصيل حركة التفسير في مصر ، ومهدت لقيام مدرسة التفسير بها والتي كان عمادها في القرن الثاني :

١ — عطاء بن دينار الهذلي (ت ١٢٦ هـ) وهو الذي عثر على تفسير سعيد بن جبير (ت ٩٥ هـ) في الديوان فأخذه وأرسله عنه[3] ، ويرجع اعتبار ابن دينار من عمد المدرسة المصرية إلى نشره لهذا التفسير ، إذ حدث

---

(١) فتوح مصر ص ٣٠٤ ، جامع البيان ٢ / ٢٧١ ، ٣٠ ، ٥٦ .

(٢) راجع في رواية المصري جعفر بن ربيعة السكندري (١٣٦ هـ) عن مجاهد : تهذيب التهذيب ٢/ ٩٠ ، حسن المحاضرة ١ / ١١٠ ، وفي رواية المصري يزيد بن أبي حبيب عن عكرمة : تهذيب التهذيب ٧/ ٢٦٣ ، والمصري شرحبيل بن شريك عنه : جامع البيان ٤/ ١٣ .

(٣) تهذيب التهذيب ٧/ ١٩٨ — ١٩٩ .

به المصريين : ابن لهيعة المحدث الشهير (ت ١٧٤ هـ) وحيوة بن شريح (ت ١٥٨ هـ) الفقيه وغيرهم ، كما ترجع أهمية هذا التفسير بالنسبة إلى حركة التفسير المصرية — إلى أنه أول تفسير منظم كامل ومدون يظهر بها وقد سد فراغاً حقيقياً ، وأشبع حاجة فعلية عند المصريين الذين لم يكن لديهم من التفسير حتى ذلك الحين سوى أقوال متفرقة ، ولا أدل على احتفال المصريين بهذا التفسير من حرصهم على تناقله عبر الزمن منذ أن ظهر بينهم أول القرن الثانى حتى استقر أخيراً فى تفسير ابن أبى حاتم الرازي فى نهاية القرن الثالث الهجرى[1].

٢ — عبيد بن سوية الأنصارى (ت ١٣٥ هـ) رجل صالح من أهل مصر كان من أهم المفسرين وأشهرهم ، وقد روى عن قاضى مصر عبد الرحمن ابن حجيرة الخولانى ، ويقرر المؤرخ المصرى ابن يونس أنه كان يفسر القرآن[2] ، وهو تقرير لايسع الدارس حياله أن يقرر ما إذا كان تفسيره قد دون أم لا ؟ وعلى أى حال فنحن هنا إزاء مفسر مصرى مبكر قد أهمل أوضاع تفسيره .

٣ — عبد الله بن وهب (ت ١٩٧ هـ) الشاب المصرى المتحمس الذى عكف قرابة ثلاثين عاماً فى رحلة علمية بالمدينة المنورة التى ما زالت إلى ذلك الوقت العاصمة الروحية والفكرية للعالم الإسلامى ، وكان بها من العلماء عبد الرحمن بن زيد بن أسلم (ت ١٨٢ هـ) المفسر الكبير الذى حرص ابن وهب على أن يكون عماد تفسيره ما سمعه من أستاذه المدنى ابن زيد .

وقد نال ابن وهب المصرى ثقة أساتذته فلقبوه بالعالم ومفتى أهل مصر، وألف مواطنوه تسميته «ديوان العلم» ويعد من أوائل المصنفين لا فى مصر فحسب بل فى العالم الإسلامى ، ومن مصنفاته تفسير القرآن الكريم الذى أشار إليه

(١) القرآن وعلومه فى مصر — خورشيد ص ٢٩٨ — ٢٩٩ .
(٢) تهذيب التهذيب ٧/٦٧ — ٦٨ .

صاحب كشف الظنون(١)، وهو إن كان مفقوداً فى صورته المستقلة فهو مضمن فى تفسير الطبرى الذى أخذه كاملا حين زار مصر عن يونس بن عبد الأعلى وغيره من تلاميذ ابن وهب.

وإذا أمكننا سابقاً أن نقول عن تفسير ابن دينار (أو ابن جبير) إنه يعتبر البداية الفعلية لمدرسة مصر فى التفسير تلك التى تميزت بنزعة ذاتية شخصية وفهم مستقل ومنهج واضح وبسيط — فمن الممكن القول أيضاً : إن تفسير ابن وهب (أو ابن زيد) يمثل نضج هذه المدرسة ، فنحن نلمس فيه عملا ناضجاً مكتمل الجوانب واضح المنهج معروف المصادر منفرداً بقيمة ذاتية منحته القدرة على البقاء من جهة ، وأتاحت لمدرسة المدينة أن تظهر فى ميدان التفسير بمصر من جهة أخرى .

٤ — الإمام الشافعى محمد بن إدريس (ت ٢٠٤ هـ) : وإذا كنا نعتبر ذلك الإمام الكبير مصريا بوجه ما ، فلابد من التوقف عنده قليلا بصدد التاريخ لحركة التفسير فى مصر ، ذلك أنه قد أبدى - كمجدد على رأس المائة الثانية - من التصميم على فهم القرآن الكريم وتفسيره ، وبذل الجهد فى ذلك ما لم يؤلف من غير المتخصصين ، وقد أدى به ذلك إلى ممارسة التفسير فعلياً ، بالرغم من أنه لم يفعل ذلك للتفسير فى ذاته ، ولم يشغل مكاناً بين المفسرين المتخصصين .

ويبدو أن الشافعى استطاع الإلمام بمعانى القرآن الكريم منذ شبابه المبكر كما يدل عليه كتابه الرسالة الذى ضمنه معانى القرآن ، وجمع فيه فنون الأخبار كما طلب منه الحافظ عبد الرحمن بن مهدى (ت ١٩٨ هـ)(٢) ، وانتهى أمر

---

(١) حاجى خليفة ١/٤٤٠ ، ٢/٣٥٠ . طبع استانبول سنة ١٩٤١ .
(٢) حسن المحاضرة — السيوطى ١/١٢٢ .

معرفته بالقرآن الكريم إلى اعتقاده أن ليست تنزل بأحد نازلة إلا فى كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها ، فقد قال مرة بمكة: سلونى عما شئتم أخبركم به من كتاب الله[1] .

وقد ظل الشافعى على صلة وثيقة بالقرآن الكريم بعد دخوله مصر سنة ١٩٨ هـ ومكثه بها سنيه السبع المباركة ، فقلما كان يدخل عليه تلميذه الربيع ابن سليمان (ت ٢٧٠ هـ) إلا والمصحف بين يديه يتتبع أحكام القرآن[2] ، والتزم أن يلقى دروس التفسير اليومية فى المسجد بعد صلاة الصبح ، وأن يجيب على مكاتبات المقيمين خارج العاصمة يسألونه عن معانى الآيات[3] ويعبر تلميذه يونس بن عبد الأعلى عن الإعجاب بقوة تفسيره ودقته حين يقول : كان الشافعى إذا أخذ فى التفسير كأنه شهد التنزيل[4] .

ويمكن القول إن الشافعى إذا لم يكن مفسراً محترفاً استهدف أن يؤلف تفسيراً كاملا للقرآن الكريم فإنه كان قبل كل شيء وبعده فقيها يهمه بالدرجة الأولى أن يستنبط كل ما يشتمل عليه القرآن الكريم من أحكام كما ينبيء عنه كتابه أحكام القرآن ، وما كان أن يصل إلى ذلك بغير أن ينظر فى القرآن فيدقق النظر ، ويتدبره فيحسن التدبر ، وتكون لديه وهو يفعل ذلك منهج بعينه يعتمد على المأثور النقلى من جهة والاجتهاد العقلى[5] من جهة ثانية ، وقد كان الجانب الثانى ألمع الجانبين وآثرهما عنده[6] ، إذ كان شديد

(١) الإتقان فى علوم القرآن — السيوطى ١٢٦/٢ طبع القاهرة سنة ١٣٥٤ هـ .
(٢) أحكام القرآن للشافعى — جمع البيهقى ٢ / ١٩٠ — ١٩١ طبع القاهرة ١٩٥١ .
(٣) راجع : معجم الأدباء — ياقوت ١٧ / ٣٠٤ طبع القاهرة ١٩٣٦ م وطبقات الشافعية — السبكى ٢٣١/١ طبع القاهرة ١٣٢٤ هـ :
(٤) أحكام القرآن للشافعى ٣٠/١ .
(٥) راجع منزلة الاجتهاد العقلى فى فكر الشافعى عامة ص ٢٤٤ من هذه الدراسة .
(٦) القرآن وعلومه فى مصر — خورشيد ص ٣٨٢ .

الميل إلى النظر المستقل فى القرآن الكريم والفهم المتحرر له ، وهى نظرة منهجية تقترب كثيراً جداً من نظرات مفسرى مصر السابقين عليه ، وتعطيه الحق كل الحق — مع ما بذله من جهد مخلص فى فهم كتاب الله وإفهامه الآخرين — فى أن يجد مكاناً رحباً بين المفسرين الذين شكلوا بجهودهم تاريخ حركة التفسير فى مصر .

ويدخل القرن الثالث الهجرى ليكون من أبرز[1] مفسريه المصريين كاتب الليث بن سعد : عبد الله بن صالح (ت ٢٢٣ هـ) الذى استطاع بذكائه وتوفره على تسجيل المواد العلمية لأستاذه فقيه مصر العظيم — أن يمثل مكانة عريقة فى تاريخ التفسير المصرى .

ومهما يختلف علماء الرجال فى درجة وثوقه وصحة روايته فإن الطبرى قد سجل فى تفسيره روايات نقلها عن تلامذة ابن صالح عندما زار مصر سنة ٢٥٣ هـ — تكاد تشمل كل الآيات القرآنية بحيث يمكن أن تكون فى مجموعها تفسيراً شبه كامل تنتهى رواياته إلى النبى (صلى الله عليه وسلم) وعدة من الصحابة على رأسهم ابن عباس الذى تنتشر الرواية عنه فى خلال التفسير كله .

والذى يضيف إلى مرويات ابن صالح فى التفسير أهمية خاصة أنها تنتهى

---

(١) يعد من مفسرى هذا القرن أيضاً عبد الغنى بن سعيد الثقفى (ت ٢٢٩ هـ) مصرى صاحب تفسير ذكره الداودى فى طبقات المفسرين ١ / ٣٢٤ ، ومحمد بن عبد الله ابن عبد الحكم (ت ٢٦٨ هـ) من تواليفه كتاب كبير فى أحكام القرآن ذكره الداودى فى الطبقات ٢/١٧٥ — ١٧٦ ، وبكر بن سهل الدمياطى (ت ٢٨٩ هـ) كان له تفسير جمع له أهل القدس — حين زارها — ألف دينار حتى رواه لهم ، ذكره الداودى فى طبقاته ١١٧/٢ ومن الجائز أن يكون هذا التفسير رواه بكر عن عبد الله بن صالح أحد شيوخه ، أو يكون هو المروى عن عبد الغنى بن سعيد عن موسى بن محمد عن ابن جريج وفيه نظر ، راجع فى ذلك الإتقان — للسيوطى ١٨٨/٢ .

إلى ابن عباس بطريق واحد ثابت لا يتغير يروى فيه صاحبنا عن معاوية ابن صالح الحضرمى عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس ، ومعنى ذلك أن عبد الله بن صالح كان يروى تفسيراً معيناً لابن عباس ، وقد وجدت فيه الأوساط العلمية أجدر المجموعات المنسوبة إلى ابن عباس بالتصديق[1] وهو الذى قال عنه الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) : بمصر كتاب التأويل عن معاوية بن صالح لو أن رجلا رحل إلى مصر فكتبه ثم انصرف به ما كانت رحلته عندى تذهب باطلا[2] ، وقد استفاد البخارى بتلك النصيحة فأخذ ذلك التفسير عن عبد الله بن صالح عندما زار مصر ٢١٠ — ٢١٩ هـ ليعتمد عليه فى صحيحه عن ابن عباس[3] .

وهكذا يدلنا صنيع البخارى — وغيره من كبار رجال الحديث —[4] مرة أخرى على ثقة حديث ابن صالح وحسن الرواية عنده ، كما يدلنا هذا الصنيع على تهافت الطعن فى نقل على بن أبى طلحة عن ابن عباس وانقطاع المباشرة بينهما ، فمن المعروف أن نقل ابن أبى طلحة كان عن تلامذة ابن عباس الثقات (سعيد بن جبير ، ومجاهد ، وعكرمة) وبذا يرتفع الضير عن تلك الطريق من طرفيها لتصبح من أصح الطرق عن ابن عباس .

---

(١) مذاهب التفسير الإسلامى « جولد تسيهر » ص ٩٨ طبع دار الكتب الحديثة بالقاهرة سنة ١٩٥٥ م وتلك عبارة صادقة بالرغم من إيهامها كذب وانتحال المجموعات التفسيرية الأخرى على ابن عباس الذى ورد عنه فى التفسير مالا يحصى كثرة ، وتلك قضية أخرى توفر عليها كثير من العلماء وبينوا ضعيف الطرق وجيدها لتفسير ابن عباس وأسباب الانتحال والوضع عليه راجع رسالتنا للماجستير «البغوى الفراء وتفسيره للقرآن الكريم» مخطوط بدار العلوم ص ١٦١ — ١٦٤ .

(٢) الناسخ والمنسوخ — أبو جعفر النحاس ص ١٤ طبع القاهرة سنة ١٩٢٣ وهى أقدم الروايات عن ابن حنبل وأكثرها دقة .

(٣) الإتقان — للسيوطى ١/ ١٤ ، ٢/ ١٨٨ .

(٤) مثل أبى عبيد القاسم بن سلام دخل مصر سنة ٢١٣ هـ وابن ماجة الذى دخلها سنة ٢٤٢ هـ والحافظ محمد بن المنذر الذى دخلها سنة ٢٦٨ هـ وأبو حاتم الرازى الذى دخلها سنة ٢٧٧ هـ .

أما وسط الرواية معاوية بن صالح (ت ١٥٨ هـ) فقد علق هذا التفسير عن أستاذه بحمص ثم رحل عنها (١٢٥ هـ) إلى مصر فى طريقه إلى المغرب ليتولى قضاء الأندلس فى دولة عبد الرحمن الداخل سنة ١٣٨ هـ ، وفى رحلته الثانية إلى مصر فى طريقه إلى الحجاز (١٥٤ هـ) جلس إليه علماء مصر ، ومن بينهم ابن صالح الذى كان فى صدر شبابه ومستهل حياته العلمية ، فكان أكثر المصريين كتابة عن الزائر الأندلسى ليصبح بعد وفاة هذا الأخير (١٥٨ هـ) المرجع الوحيد فى الشرق لكتبه ورواياته ومن بينها ما عنده عن على بن أبى طلحة من تفسير ابن عباس حيث كتب لهذا التفسير الانتشار والبقاء بعد أن عرف طريقه إلى مصر التى يرجع إليها الفضل فيما بقى لنا منه مودعاً فى أربعة مصادر مهمة لتفسير القرآن الكريم هى : صحيح البخارى وجامع البيان للطبرى وتفسير عبد الرحمن بن أبى حاتم الرازى ، والناسخ والمنسوخ لأبى جعفر النحاس المصرى .

ثم يمضى زمن طويل حتى تأخذ الحياة العلمية موقعاً أكثر تقدماً فيقدم لنا القرن الرابع الهجرى شخصيتين باهرتين[1] احتلتا موقعاً بارزاً فى تاريخ التفسير عامة وتعتبران ثمرة لما بلغته الحياة العلمية المصرية فى عصرها من نمو وتقدم ، لما توافر فى كل منهما من غزارة الإنتاج وشدة الخصوبة وموسوعية الفكر .

وأول هاتين الشخصيتين : أحمد بن محمد أبو جعفر النحاس (ت ٣٣٧ هـ)

---

(١) من المفسرين المصريين فى هذا القرن أحمد بن جعفر الطحاوى ابن أخت المزنى صاحب الشافعى (ت ٣٢١ هـ) ، وله كتاب أحكام القرآن — الداودى — طبقات المفسرين ١ / ٧٣ — ٧٥ ، ومحمد بن أحمد أبو بكر ابن الحداد قاضى مصر الذى أحسن علوماً كثيرة منها علم القرآن وعلم الحديث ، وله كتاب فضائل القرآن — الداودى — طبقات المفسرين ٢/٧٢ — ٧٣ .

الذى نيفت مؤلفاته فى اللغة والنحو وعلوم القرآن والأدب على خمسين مصنفاً[1] حفظ الزمن منها فى علوم القرآن الكريم: معانى القرآن ، وإعرابه ، والوقف والابتداء والناسخ والمنسوخ ، وهى كتب متداخلة ومتكاملة تخدم جميعها القرآن الكريم بما تعين على فهمه وتساعد على الإفادة منه حتى لنظن أنه كان بصدد تكوين مكتبة مصرية متكاملة فى الدراسات القرآنية ، ومن هنا رأى من رأى أن حركة التفسير فى مصر كانت تتصل اتصالاً شديداً بحركة النحو وأن طلائع المفسرين المصريين كانوا من النحويين[2] .

وعلى أية حال فقد تبوأ أبو جعفر بكتبه الأربعة هذه مكانة بارزة فى تاريخ التفسير وهى إن عدت مصادر هامة فى علوم النحو واللغة فقد أحسن صاحبها استخدام موادها بكفاءة بارزة فى فهم القرآن وتفسيره ، وتلك نقطة جوهرية فى منهج النحاس التفسيرى الذى عمد فيه - كما قال فى مقدمة كتابه معانى القرآن[3]: إلى تفسير المعانى والغريب وأحكام القرآن وناسخه ومنسوخه، وذكر فيه من أقوال علماء اللغة وأهل النظر فى تصريف الكلمات واشتقاقها وقراءاتها وما يحتاج إلى المعنى من الإعراب ، وهنا نلمح ذاتية أبى جعفر وشخصيته الواضحة كعالم نحوى أولا قبل كونه مفسراً ، لكن ما تلبث هذه الذاتية أن تتميع وتذوب بين منقولاته من الروايات الأثرية والسلفية التى جمعها عما وقع له منسوباً إلى سائر الصحابة والتابعين ، أو مرويا عن أئمة المفسرين من مختلف الأقاليم حيث تتضاءل هذه الذاتية كثيراً إذا ما قورنت بذاتية الشافعى أو عبد الله بن وهب من مفسرى القرن الثانى الهجرى ،

(١) طبقات المفسرين — الداودى ١/ ٦٧ — ٦٨ .
(٢) الحركة الفكرية فى مصر — حمزة ص ١٩٠ .
(٣) معانى القرآن — النحاس ظهر الغلاف نقلا عن : القرآن وعلومه فى مصر ص ٣٩٩ .

ومن أجل هذا يدخل تفسير النحاس برمته فى دائرة التفسير الأثرى الذى يضع قواعده كاملة فى كتابه « الناسخ والمنسوخ » وينهيها بقوله : وفى الجملة فإن الجهل بقول أهل التفسير والاجتراء على كتاب الله تعالى ، وحمله على المعقول من غير علم بأقاويل المتقدمين يؤدى إلى الغلط العظيم(١) .

أما ثانى هاتين الشخصيتين فهو محمد بن على أبو بكر الإدفوى (ت٣٨٨هـ) التلميذ الأكبر لأبى جعفر النحاس ، والذى لازمه وصاحبه حتى أصبح نحوياً ومفسراً مثله ، بل فاقه فى تصنيف علوم القرآن حتى أصبح سيد أهل عصره ، ويشهد له بذلك كتابه «الاستغناء فى علوم القرآن» الذى سجل فيه كل ما حصله من هذه العلوم تفسيراً أو قراءة أو غيرهما ، وقد ظل يعمل فى هذا الكتاب اثنتى عشرة سنة ، مما يوحى أنه أراد تحقيق أمل أستاذه فى تكوين دائرة معارف قرآنية تغنى عن كل ما عداها فيما يتعلق بالقرآن ، ولهذا جاء كتابه أضخم كتاب صنف فى التفسير ، فقد بلغ فى رواية صاحب الطالع السعيد(٢) مائة مجلد أو ما يقاربها، رأى من إحدى نسخه عشرين مجلداً ، على حين ذكر صاحب كشف الظنون أنه فى مائة وعشرين مجلداً ، وقد ظلت إحدى نسخه حتى منتصف القرن الثامن ، إذ يقول الذهبى (ت ٧٤٨هـ) : إن هذا الكتاب موجود بالقاهرة من وقف القاضى الفاضل عبد الرحيم (ت ٥٠٦ هـ) على مدرسته بالقاهرة المعزية(٣) .

ومن المؤسف أن يضيع مثل هـــذا الكتاب أو يهمله الناس بسبب

(١) الناسخ والمنسوخ — النحاس ص ٦ ، ١٠٩ .

(٢) أحد بلدى الإدفوى يدعى كمال الدين جعفر بن ثعلب الإدفوى راجع : القرآن العظيم — عرجون ص ٢١٥ طبع الكليات الأزهرية سنة ١٩٦٦ م .

(٣) راجع : طبقات المفسرين — السيوطى ص ٣٨ طبع ليدن ١٨٣٩ م ، طبقات المفسرين — الداودى ٢ : ١٩٤ — ١٩٦ .

ضخامته وهو الذى جمع فيه من العلوم ما لم يجمع فى غيره ، وليس من المتوقع أن يخالف الإدفوى منهج أستاذه الذى لازمه كثيراً ، فقد حمل عنه كتبه ، وروي عنه كتابه معانى القرآن وإن كان قد ضم إليها ما حمله عن غيره من أهل العلم والقرآن والحديث كسعيد بن السكن وغيره[1] .

وهكذا لا يكاد ينتهى هذا القرن الرابع حتى يكتب تاريخ التفسير بحروف بارزة دوراً — أيما دور — لمصر فى فهم القرآن الكريم وتفسيره ، ويؤكد أن مصر ما أن عرفت الإسلام وآمنت به حتى أخذت مكانها فى الطريق الجديد الذى يقودها فيه ، وأسهمت بجد وإخلاص فى إقامة المرحلة التاريخية الجديدة التى دخلتها ودخلها معها العالم القديم كله ، ولو لم تقدم مصر فى مجال التفسير فى تلك الفترة سوى حفظها لتفسير كل من ابن عباس وابن جبير وابن زيد لكان ذلك حسبها ، فكيف وقد أنتجت لنا تفاسير أمثال الشافعى وأبى جعفر النحاس وأبى بكر الإدفوى ؟ هذا إلى جانب القدر الضخم من الروايات الخاصة بالتفسير التى حفظها وتناقلها المصريون[2] ليستفيد بها المفسرون من غيرهم ، والذين تتابع ظهورهم فى مصر[3] .

وهنا يمكن أن ننوه بإسهام مصرى آخر فى الحركة العامة للتفسير فى العالم الإسلامى ، ولا أدل على ذلك من أن هؤلاء العلماء الذين دخلوا مصر وحملوا التفسير عن علمائها كانوا هم أنفسهم من الأعلام المشاهير الذين لعبوا دوراً بارزاً فى تاريخ التفسير من مثل : بقى بن مخلد (ت ٢٧٦ هـ) من علماء

---

(١) الحركة الفكرية فى مصر — حمزة ص ١٩١ .

(٢) من المصريين من قصر نفسه فى هذه الفترة على الروايات التفسيرية مثل سعيد ابن أبى مريم (ت ٢٢٤ هـ) ويونس بن عبدالأعلى (ت ٢٦٤ هـ) والربيع بن سليمان المرادى (ت ٢٧٠ هـ) .

(٣) القرآن وعلومه فى مصر — خورشيد ص ٤٤٠ .

الأندلس[1] ، وصاحب كتاب التفسير الذى لم يؤلف فى الإسلام مثله ، وأبى عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ ﻫ) صاحب غريب القرآن ، ومعانيه ، ومجازه ، وأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى (ت ٣١٠ ﻫ) صاحب جامع البيان من علماء العراق ، والحافظ ابن ماجة القزوينى (ت ٢٧٣ ﻫ) صاحب السنن والتفسير الذى جمع فيه أقوال الصحابة والتابعين[2] ، وعبد الرحمن ابن أبى حاتم الرازى (ت ٣٢٧ ﻫ) الذى كان أكثر المفسرين الوافدين إفادة من المدرسة المصرية كما يكشف عنه الجزءان الباقيان من تفسيره[3] ، ثم الحافظ محمد بن المنذر (ت ٣١٨ ﻫ) صاحب التصانيف التى يحتاج إليها الموافق والمخالف ومنها كتاب التفسير[4] ، وثلاثة هؤلاء من علماء المشرق[5] .

وتتوالى القرون بعد ذلك وتتفاوت فيما ينسب إليها من مفسرى مصر ، وتبدأ القاهرة فى الظهور لتنافس بمدارسها — وبخاصة الأزهر — مدارس بغداد فى الشرق ، وقرطبة فى المغرب ، ولترث شهرة هاتين المدينتين فتتولى زعامة العالم الإسلامى بعد أفول الدولتين العباسية والأموية ، وتواصل مصر شهرتها فى العالم كله بأنها « معدن العلوم والمعارف » تلك التى ذاعت عنها قديماً ، واتصلت بها بعد الإسلام شهرة الجامع العتيق ، ثم شهرة الأزهر بعد انفراده بإمامة العلم فى بلاد الإسلام .

---

(١) من مفسرى الأندلس الذين دخلوا مصر ونقلوا عن أهلها عبد الملك بن حبيب (ت ٢٣٨ ﻫ) ، يحيى بن إسحق الليثى القرطبي (ت ٣٠٣ ﻫ) .

(٢) طبقات المفسرين — الداودى ٢/٢٧٢ .

(٣) مخطوط بدار الكتب رقم ٢٣٨ تفسير تيمور .

(٤) راجع : تذكرة الحفاظ — الذهبي ٣/٤ — ٥ طبع حيدر أباد ١٣٣٣ ﻫ ، طبقات الشافعية — السبكى ٢ / ١٢٦ .

(٥) سبق أن عرفنا إفادة البخارى أيضاً فى كتاب التفسير من صحيحه من تفسير عبد الله بن صالح عندما زار مصر .

فمن مفسري القرن الخامس علي بن إبراهيم أبو الحسن الحوفي (ت ٤٣٠هـ) وله تفسير جيد سماه « البرهان في تفسير القرآن » ، وكتاب إعراب القرآن في عشرة مجلدات[١] ، ومحمد بن سلامة أبو عبد الله القضاعي (ت ٤٥٤ هـ) وله تفسير القرآن العظيم في أربعين مجلدة[٢] .

ومن مفسري القرن السادس محمد بن محمد أثير الدين أبو الطاهر (ت ٥٩٦هـ) من تصانيفه كتاب تفسير القرآن العظيم[٣] .

ومن مفسري القرن السابع علي بن محمد أبو الحسن السخاوي (ت ٦٤٣هـ) من تصانيفه تفسيره الذي وصل فيه إلى الكهف[٤]، ومنصور بن سرايا أبو العباس السكندري (ت ٦٥١ هـ) نظم في القراءات وصنف تفسيراً[٥] ، وأحمد بن محمد أبو العباس ابن المنير السكندري (ت ٦٨٣ هـ) له تصانيف منها تفسير القرآن العظيم سماه البحر الكبير في نخب التفسير ، والانتصاف من الكشاف وغيرها[٦] ، وعبد العزيز بن أحمد أبو محمد عز الدين الدميري (ت ٦٩٤ هـ) من تصانيفه تفسير سماه « المصباح المنير في علم التفسير » في مجلدين ونظم أرجوزة سماها « التيسير في علم التفسير » تزيد على ثلاثة آلاف ومائتي بيت[٧] وهبة الله بن عبد الله أبو القاسم القفطي من تصانيفه تفسير القرآن وصل فيه إلى مريم[٨] .

---

(١) طبقات المفسرين — الداودي ١/٣٨١ — ٣٨٢ .
(٢) السابق ٢/١٥٢ — ١٥٤ .
(٣) السابق ٢/٢٤٨ — ٢٥٠ .
(٤) طبقات المفسرين — السيوطي ص ٢٥ — ٢٦ .
(٥) طبقات المفسرين — السيوطي ص ٤٢ .
(٦) طبقات المفسرين — الداودي ١/٨٨ — ٩٠ .
(٧) السابق ١/٣٠٤ — ٣٠٥ ، ويعرف هذا المفسر بالديريني نسبة إلى ديرين من أعمال الغربية .
(٨) السابق ٢/٣٤٨ — ٣٤٩ ، وينسب هذا المفسر إلى قفط إحدى بلاد الصعيد وولد بها حوالي سنة ستمائة .

ومن مفسرى القرن الثامن عبد الكريم بن على المعروف بالعراقى الشافعى (ت ٧٠٤ هـ) صنف وأملى فى تفسير القرآن « الإنصاف فى مسائل الخلاف بين الزمخشرى وابن المنير »[١] ، وأحمد بن محمد أبو العباس القمولى (ت ٧٢٧ هـ) من تصانيفه تكملة تفسير فخر الدين الرازى[٢] ، وأبو الحسين ابن أبى بكر الحسين السكندرى (ت ٧٤١ هـ) جمع تفسيراً فى عشر مجلدات[٣] ، والحسن بن القاسم المرادى المعروف بابن أم قاسم ، له تفسير القرآن العظيم فى عشر مجلدات وإعراب القرآن[٤] ، وعلى بن عبد الكافى أبو الحسن تقى الدين السبكى (ت ٧٥٦ هـ) صنف تفسير القرآن العظيم فى ثلاث مجلدات لم يكمل[٥] ، وعبد الله بن عبد الرحمن بن عقيل المصرى له تصنيف فى التفسير مطول وصل فيه إلى أواخر سورة آل عمران وآخر مختصر لم يكمله سماه بـ « التعليق الوجيز على الكتاب العزيز »[٦] ، ومحمد بن عبد الله أبو عبد الله بدر الدين الزركشى (ت ٧٩٤ هـ) من مصنفاته البرهان فى علوم القرآن ، وتفسير القرآن العظيم وصل فيه إلى سورة مريم[٧] .

ومن مفسرى القرن التاسع أحمد بن محمد أبو العباس القرافى المعروف بابن الهائم (ت ٨١٥ هـ) من تواليفه فى التفسير « التبيان فى تفسير غريب القرآن[٨] .

---

(١) طبقات المفسرين — الداودى ١/ ٣٣٤ — ٣٣٥ .
(٢) السابق ١/ ٨٦ — ٨٨ .
(٣) السابق ١/ ١٦١ .
(٤) السابق ١/ ١٣٩ .
(٥) السابق ١/ ٤١٢ — ٤١٥ .
(٦) السابق ١/ ٢٣٣ — ٢٣٥ .
(٧) السابق ٢/ ١٥٧ — ١٥٨ .
(٨) الطبقات للداودى ٨١ — ٨٣ .

وعبد الرحمن بن عمر أبو الفضل جلال الدين البلقيني (ت ٨٢٤ هـ) من تصانيفه تفسير لم يكمل ، وعلوم القرآن[1] ، ومحمد بن يوسف سراج الدين المعروف بالبسلقوني (ت ٨٤٢ أو ٨٤٤ هـ) له في التفسير ما أسماه أصحابه « سراج الإغراب في التفسير ومعاني الإعراب »[2] ، ومحمد بن أحمد جلال الدين المحلي (ت ٨٦٤ هـ) من أجل كتبه التي لم تكمل « تفسير القرآن العظيم » من أول الكهف إلى آخر القرآن الكريم[3] ، وصالح بن عمر بن رسلان علم الدين بن السراج البلقيني (ت ٨٦٨ هـ) ألف تفسير القرآن العظيم[4] .

ومن مفسري القرن العاشر أحمد بن صدقة شهاب الدين المعروف بابن الصيرفي (ت ٩٠٥ هـ) من تأليفه (تفسير مزج على القرآن العظيم)[5] ، وعبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ) من مصنفاته الكثيرة « الدر المنثور في التفسير المأثور » الذي اختصره من تفسير سابق له سماه « ترجمان القرآن »[6] ، وجمع فيه بحسب ما روى عن السلف ودونوه في التفسير ، وهو غير تفسيره « مجمع البحرين ومطلع البدرين » الذي جعل كتابه الإتقان في علوم القرآن مقدمة له[7] . كما أنه غير تفسيره الذي

---

(١) طبقات المفسرين — الداودي ١ / ٢٧٦ — ٢٧٧ .

(٢) السابق ٢ / ٢٨١ — ٢٨٣ .

(٣) السابق ٢ / ٨٠ — ٨١ وينسب هذا المفسر إلى المحلة الكبرى من أعمال الغربية .

(٤) السابق ١ / ٢١٤ .

(٥) السابق ١ / ٤٤ — ٤٥ .

(٦) الإتقان في علوم القرآن — السيوطي ٢ / ١٨٣ .

(٧) يذكر السيوطي في آخر الإتقان ٢ / ١٩٠ أنه شرع في تفسير جامع لجميع ما يحتاج إليه من التفاسير المنقولة والأقوال المعقولة والاستنباطات والإشارات والأعاريب واللغات ونكت البلاغة . . . بحيث لا يحتاج معه إلى غيره وسماه « مجمع البحرين ومطلع البدرين » ولا صلة لهذا بكتاب الدر المنثور الذي لا يخرج عن سرد الروايات عن السلف دون تعقيب عليها لا تعديلا ولا تجريحاً ولا تضعيفا ولا تصحيحاً .

أكمل به تفسير الجلال المحلي ، وسار فيه على منهاجه ، ومحمد بن محمد شمس الدين الخطيب الشربيني (ت ٩٧٧ هـ) وتفسيره يسمى بـ « السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الخبير » مشهور ومتداول .

وبانتهاء هذا القرن العاشر الهجري — أو قبله بكثير — دخل العالم الإسلامي في مرحلة الجمود والتوقف الفكري ، فندرت المؤلفات التفسيرية في مصر وغيرها أو انعدمت وما ظهر منها بعد ذلك لم يقدم جديداً ، فهو إما تلخيص لتفاسير موسوعية سبقته ، وكانت من قبل ظهوره تجميعا لما سبقها من تفاسير ، كما لاحظنا بعضاً منه عند السيوطي نفسه ، وإما شرح وإيضاح وحواشي وتعليقات على تفاسير سابقة بلغت غاية الإيجاز حتى تقاربت حروفها مع حروف القرآن ، وكأنها صنفت لهذا الغرض كما نلحظ ذلك في تفسير الجلالين[1] ، وصار عماد المفسرين في درسهم للقرآن الإسراف تارة في المناقشات اللفظية لعبارات المفسرين ، أو الإلغاز والتعمية أخرى .

وعلى هذا فقد صيغت التفاسير « في قالب التحرير المدقق الذي يتطلب بيان المراجع وبسط المقاصد بطريقة تجعل الدروس الطويلة مركزة على الكلمات القليلة وتبرز البحوث والتقارير في صورة التعاليق والحواشي»[2] ، ولم يظهر من المفسرين « من تكفل بنفسه مستقلا ببسط البحوث والأنظار وإبراز المعاني وتحليل مآخذها — إلا بالجمع بين الأصول وحواشيها»[3] ،

---

(١) ظفر هذا التفسير الموجز العظيم الانتشار والتداول بكثير من تعاليق العلماء وحواشيهم ومن أهمها حاشية الجمل وحاشية الصاوي المصريين وغيرهما كثير من غير المصريين — راجع التفسير والمفسرون — الذهبي ١ / ٣٣٧ طبع دار الكتب الحديثة سنة ١٩٦١ .

(٢ ، ٣) التفسير ورجاله — ابن عاشور ص ٣١ ، ٣٣ — طبع القاهرة سنة ١٩٧٠ .

وصور القرآن الكريم وفهمه كمطلب عزيز المنال بعيد عن الإدراك إلا للراسخين الذين مضوا ودرسوه واستنبطوا منه جميع مايلزم المسلمين ، فليس لأحد بعدهم أن ينظر فيه ، ولا أن يفسره بغير ما فسروا ، وهكذا عكست التفاسير طبيعة الفكر والحياة بصفة عامة فى تلك الفترة إلى أن طلع علينا العصر الحديث وأخذت آثاره ونتائجه تفد إلى الشرق أو تنبعث من ماضى أممه وتراثها ، فأيقظ مقدمها النفوس من ثباتها وهز الأفكار هزاً عنيفا حيث تطورت الأوضاع وتقلبت العوائد والطباع فكان للتفسير فى مصر بعد ذلك شأن آخر جديد هو ما نعرض لاتجاهاته ونؤرخ لمساره منذ أن بدأ ظهور تفسير المنار أوائل القرن الحالى حتى الآن .

المبحث الثانى

الغزو الفكرى وأثره فى حياة المصريين وتفسيرهم للقرآن الكريم

مراحل الغزو الفكرى ووسائله وشعاراته :

ظلت مصر — شأنها شأن شقيقاتها العربيات — خاضعة سياسياً للحكم العثمانى منذ فتحها سليم الأول سنة ١٥١٦ م ، وقد واجهت مصر ألواناً من هذا الحكم اتسمت بالجمود والتخلف أو الضعف والخور حيث كان الحاكم الفعلى لها إدارات من شعوب وأمم أخرى تختلف عنها جنساً ولغة، وديناً وفكراً ، ولم يكن للأمة العثمانية إلا السيادة الاسمية فحسب التى انتهت رسمياً فى مطلع القرن العشرين(١) .

ولقد عرفت أمم الغرب طريقها إلى مصر — والشرق — مبكراً فى مواجهات عسكرية دامت قروناً عدة ، وعرفت فى التاريخ بحروب الصليب، ثم تبع وجودها العسكرى وجود معنوى حيث دفعهم الفشل فى حملاتهم المتوالية إلى اهتمام بالثقافة الإسلامية والبحث عن أسرار مقاومة المسلمين وصمودهم ، وشكلت نتائج هذه الحملات فى المقام الأول موقف الأوربيين من الإسلام والمسلمين فى القرون التالية فكان الاستشراق والتبشير كلاهما بديلا

---

(١) وذلك بقيام الثورة القومية فى تركيا سنة ١٩١٧ م وإلغائها للخلافة الإسلامية سنة ١٩٢٤ .

عن الحرب العلنية في تحطيم عقيدة المسلمين وفكرهم وسعياً لردهم عن دينهم إن استطاعوا[١] . انتقاماً منهم لغزوهم لبلادهم[٢] .

وتلك حقيقة ما عادت تقبل التشكيك وبخاصة بعد أن ظهرت تلك الوثيقة الخطيرة التي تضمنت وصية القديس لويس[٣] ، وألقت الضوء على تحول الصليبيين من الغزو العسكري إلى الغزو الفكري ، فقد أيقن هذا الصليبي : أن لاسبيل إلى النصر والتغلب على المسلمين عن طريق القوة الحربية ، لأن تدينهم بالإسلام يدفعهم للمقاومة والجهاد وبذل النفس في سبيل الله ، وهم بذلك قادرون على دحر الغزاة ، وأنه لابد من سبيل آخر وهو تحويل التفكير الإسلامي ، وترويض المسلمين عن طريق الغزو الفكري بأن يقوم العلماء الأوربيون بدراسة الحضارة الإسلامية ليأخذوا منها السلاح الجديد الذي يغزون به الفكر الإسلامي ، وهكذا تحولت المعركة من ميدان السلاح والسيف إلى ميدان العقيدة والفكر بهدف تزييف العقيدة وتخريب الفكر الإسلامي[٤] .

وما زال ساسة الغرب وكتابه ومفكروه يكشفون ـ منذ ذلك التحول إلى اليوم عن سر عدائهم للعرب والمسلمين : إنه الإسلام ـ لاغيره ـ رسالة

---

(١) وهو ما أنبأ عنه القرآن الكريم في قوله تعالى : « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم » ، وقوله تعالى : « ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا » (١٢٠ ، ٢١٧ البقرة) .

(٢) كانت ثمة حروب بين المسلمين والأوربيين قبل حروب الصليبيين فتح فيها المسلمون صقلية والأندلس وأوشكت فرنسا أن تقع في أيديهم .

(٣) لويس السابع ملك فرنسا وقائد حملة الصليبيين الثامنة التي انتهت بهزيمتها ووقوع قائدها أسيراً بمدينة المنصورة .

(٤) الإسلام في وجه التغريب : مخططات الاستشراق والتبشير ـ أنور الجندي ص ٧ ـ ٨ .

الأمة العربية الذى به خرجت إلى العالم ، وأسهمت فى تطوير الحضارة البشرية، وأثرت تاريخ الإنسان ، ودفعت بقيمه الفاضلة إلى مدارج أعلى ، وإنه كتاب الإسلام مناط وحدة المسلمين الجامعة لدينهم وعقليتهم المشتركة ومزاجهم العام ، ودستورهم الذى أضاء جوانب حياتهم وأقام بينهم العدالة وقمع الجهالة، ووقف عقبة كأداء فى طريق الطامعين فى الإسلام والمسلمين ، وإنك لتسمع لرئيس انجليزى[1] يصرح بهذا فى أواخر القرن الماضى حين وقف يصيح فى أعضاء مجلس العموم : « إن العقبة الكئود أمام استقرارنا بمستعمراتنا فى بلاد الإسلام شيئان ، ولابد من القضاء عليهما مهما يكلفنا الأمر ... أولهما : القرآن .. – وسكت قليلا ، ثم اتجه نحو الشرق مشيراً بيده اليمنى قائلا : « وهذه الكعبـــة[2] » ، ويقولها « موروبيرجر »[3] بصراحة فى مؤلفه « العالم العربى اليوم » : « لقد ثبت تاريخياً أن قوة العرب تعنى قوة الإسلام ونفس الشىء يمكن أن يتكرر اليوم حيث يحرز الإسلام انتصارات واسعة فى أفريقيا »[4] .

وهنا يكمن رعبهم وينكشف سر تأييدهم لقومية عربية علمانية ، وأخرى تركية أو طورانية ، لتكون هذه أو تلك صارفا وبديلا عن الجامعة الإسلامية والفكرة الإسلامية التى باتت تهدد بامتلاك المسلمين لناصية أمورهم[5] .

وهكذا لم تكد تنقض الحروب الصليبية ، ويعود المحاربون إلى أوربا

---

(١) هو الرئيس « غلادستون » .
(٢) نظرات فى القرآن — محمد الغزالى ص ٥ طبع الخانجى بالقاهرة د . ت .
(٣) أستاذ الشرق الأدنى بجامعة « برنستون » الأمريكية .
(٤) الغزو الفكرى — محمد جلال كشك ص ١٦ الطبعة الرابعة — المختار الإسلامى بالقاهرة سنة ١٩٧٥ .
(٥) لعبة الأمم — « مايلزكوبلاند » نقلا عن الغزو الفكرى — كشك ص ١٦ .

يحملون صورة مشرقة لمعاملات المسلمين حتى باتت أوربا على حقد سياسى وعداء ثقافى للإسلام وللمسلمين ، ولقد توحد أهلها - فحسب - حول هذا المبدأ ، ولم يجدوا أنفسهم إلا فى عدائهم للإسلام وللمسلمين بفضل الصورة المشوهة التى عرضها المستشرقون للإسلام ، ونجاحهم فى إقناع قومهم بعدم صلاحية الإسلام لهم كنظام حياة ، ومحاولتهم - ورجال الكنيسة معهم - ترجمة القرآن بتزييف مفاهيمه وانتقاصها ، ثم إخراس الألسنة المنصفة فى صفوفهم ، وزاد من هذا الحقد السياسى والعداء الثقافى استغلال الاستشراق لحادث سقوط القسطنطينية وانفتاح الباب الشرقى لأوربا أمام السيل الإسلامى ، وما تبع ذلك من حروب ومساجلات فعمل المستشرقون على تعميق الكراهية والأحقاد وتغذية نفوس الأوربيين بالشبهات والأباطيل عن الإسلام لحجبه عنهم والحيلولة دون نفاذه إلى قلوبهم ، وأثمر ذلك - فيما أثمر - أولى حملاتهم العسكرية فى العصر الحديث تلك التى عرفت بالحملة الفرنسية فى نهاية القرن الثامن عشر .

على أن أثر الاستشراق فى تشويه صورة الإسلام عند الأوربيين لا يدانى أثره عند المسلمين وأممهم المستضعفة الممزقة التى توارثت أوطانها أمم الغرب الناهضة وعرفت مرة أخرى الوجود العسكرى والاحتلال الأجنبى الذى مزقها وفرقها ، وبث فيها من سموم فكره ما أجهز على وحدتها ، وحين رحلت جنوده أبقى له جنوداً آخرين من جلدتنا ويتحدثون بلساننا ، وبهم أجرى التغيير السياسى المطلوب والتغيير الاجتماعى المقصود[1] .

وهكذا كانت الغزوة الفكرية أو الغارة على العالم الإسلامى ذات مراحل

---

(١) أساليب الغزو الفكرى — على جريشة ، محمد الزيبق ص ١٥ طبع الاعتصام بالقاهرة سنة ١٩٧٧ .

متدرجة لكل مرحلة منها أساليبها ووسائلها وأهدافها المرحلية التى نحاول التعرف على لمحات منها فى الفقرات التالية :

وقد مهد الاستشراق لغزوته الفكرية مبكراً بتدمير الأساس النفسى والعقلى لوجود المسلمين ، وذلك بتشويهه لمصادر الإسلام الأولى ، ومحاولته عزل المسلمين عن هذه المصادر الثابتة الأصيلة التى كونت مقومات كيانهم ذاتياً واجتماعياً وإبرازه - فى مغالطة سافرة - جانباً من المفارقة بين تقدم الأوروبيين وتأخر المسلمين راجعاً سبب ذلك إلى تمسك المسلمين بإسلامهم ... وغير هذا وذاك مما يفتح أمام المسلمين باب الاستسلام لثقافة الغرب وفكره .

ويستطيع المرء أن يتصور كم كانت الفكرة التى كونها الصليبيون لأوربا عن الإسلام والمسلمين - وفى مقدمتهم رسول الإسلام - عدائية وتمييزية قاتمة - من مثل اعتراف « جلبرت » المؤرخ وهو يؤلف عن تاريخ النبي ﷺ .. « أنه ليست لديه مصادر عربية » ولكنه يقرر أنه « لا خوف من الكلام عن رجل تفوق شروره أى ظلم يمكن أن نظلمه به[1] » .

وتمتد نظرة التعصب والظلم لتضيف إلى رقعتها - فيما بعد - أئمة التحرر الفكرى حيث يخرج « فولتير » بافتراءات جديدة على النبي ويتمتع بنصيب من الظلم - لم يظلمه أحد - للرسول الكريم ، ليثبت لنا أن المتحررين لم يتحرروا بعد من تعصبهم ضد الإسلام ونبيه[2] .

---

(١) مجلة حوار البيروتية — العدد الخامس مقال حسن جوادى الكاتب الإيرانى نقلا عن الغزو الفكرى — كشك ص ١٩ .

(٢) وجهود « رينان » الفرنسي — التى رد عليها الأفغانى ومحمد عبده — فى تشويه عقيدة التوحيد فى الإسلام وزعمه إضافتها إلى حيرة المسلم — مشهورة ، راجع : تاريخ الإمام ٢/٤٠٧ - ٤٠٩ .

ولا نتوقف هنا كثيراً أمام مرحلة التبشير وما جرى خلالها من أنشطة البث والغزو الفكرى التى وضعت لها العناوين البريئة الخادعة مثل فتح المدارس والتأثير على الطفولة والشبيبة وما يتصل بذلك من تغريب التعليم وعلمنته ثم سائر وسائل التبشير من فتح المستشفيات وبعث الإرساليات الطبية وعقد الندوات والمحاضرات ، ثم المؤتمرات التبشيرية التى عقدت فى عواصم العالم الإسلامى ، وكان أولها بالقاهرة سنة ١٩٠٦ م ، وقد طالب هذا المؤتمر بإنشاء معهد مسيحى يكون التعليم فيه بالمجان على غرار التعليم الإسلامى بالأزهر ، وأشار إلى صلابة عقيدة المسلمين الأمر الذى يقتضى الاشتداد فى جربها ، وجاءت أخطر توصياته تؤكد وجوب تبشير المسلمين بواسطة رسول من أنفسهم ومن بين صفوفهم ، لأن الشجرة يجب أن يقطعها أحد أعضائها[1] .

وقد اتخذت هذه الوسائل شكلا علنيا اعتمدت فيه على التصريحات الرسمية من المسئولين ، وجرت تحت سمع الحكومات وبصرها مستغلة الشعور العام المدغدغ بمفارقات التقدم وقانون تقليد المغلوب للغالب ومظاهر النهضة فى سائر جوانب الحياة العامة .

وفى سبيل جعل الإسلام صورة عجيبة وشائهة مثل حياة أصحابه من المستعمرين أحكم الاستعمار رقابته على النشاط الدينى وكدس العقبات والقيود على طريق النهضة الحقيقية للمسلمين حتى لقد أصبح ميسوراً أن يفتح ناد للميسر ، أو شرب الخمر من أن يفتح مكتب لتحفيظ القرآن الكريم ، أو ينشأ مسجد للصلاة ، وأعجب من ذلك أن تجد الإدارة الحكومية هى التى

---

(١) الغارة على العالم الاسلامى — ترجمة محب الدين الخطيب نقلا عن أساليب الغزو الفكرى ص ٣٣ .

تعين رجال الدين كالمفتى والإمام مراعية فى ذلك ما يمكن أن يقدمه لها من خدمات فحسب ، لتكون الصورة فى النهاية لإمام المسلمين وقاضيهم أو مفتيهم إما جاسوس خائن ، أو فاسد مفسد ، أو منافق مرتش[1] .

ويعترف « هانوتو » مستشار الاستعمار الفرنسى — فى وجل وارتجاف شديدين من قوة الإسلام الذاتية — بأن هدف المستعمر إضعاف المسلمين وتخريب دينهم فيقول تحت عنوان « قد أصبحنا اليوم أمام الإسلام والمسألة الإسلامية » : « إن الإسلام قريب منا فى مصر . . . ولا يزال قائماً فى بيت المقدس وناشراً أعلامه على « مهد الإنسانية - مقر المسيح »[2] . . . فهو الدين الوحيد الذى تفوق شدة الميل إليه كل ميل إلى اعتناق غيره ، حيث تجمع أهله رابطة واحدة بها يديرون أعمالهم ويوجهون أفكارهم الوجهة التى يبتغونها ، فحين اقتربوا من الكعبة والبيت الحرام اشتعلت جذوة الحمية الدينية فى أفئدتهم ، وحين يتهافتون على الصلاة يملأ الخشوع قلوبهم ويعمهم السكون والسكوت ، ثم تعنو جباههم قائلين بصوت خاشع : « الله أكبر »[3] .

ويستنتج « هانوتو » مما تقدم أن جراثيم الخطر مازالت موجودة فى أفكار المقهورين - المسلمين - الذين أتعبتهم النكبات ، ولكن لم تثبط هممهم نعم ! ليس لمقاومتهم رؤساء يديرون هذه المقاومة ، ولكن رابطة

(١) وجهة العالم الإسلامى - مالك بن نبى ص ١٢٨ ترجمة عبد الصبور شاهين طبع القاهرة سنة ١٩٥٩ .

(٢) لاحظ الإيحاء بمثل هذه العبارات لتأجيج العواطف وشحن النفوس .

(٣) تاريخ الإمام ٢/١ / ٤٠١ — ٤٠٢ نقلا عن الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى — البهى ص ١٢ — ١٤ . طبع القاهرة ٢ سنة ١٩٦٠م .

الإخاء الجامعة عندهم كافلة بالرياسة ، ففي مسألة علاقتنا مع الإسلام نجد المسألة الإسلامية والمسألة الدينية والمسائل الخارجية والداخلية شديدة الاتصال بعضها ببعض ، وهذا مايجعل حلها صعباً ومتعذراً[١] .

وحين اجتازت جيوش إيطاليا البحر تجاه أراضي ليبيا رفعت نشيداً يندد بالقرآن ويهزأ بالإسلام ، ويتوعد أمته بالسحق والفناء ، ومما جاء فيه : « يا أماه أتمي صلاتك ولا تبكي ، بل اضحكي واعلمي أني ذاهب لأبذل دمي لسحق الأمة الملعونة ... ولأحارب الديانة الإسلامية ... سأقاتل بكل قوتي لأمحو القرآن[٢] .

وكان نصيب مصر من ذلك كله وافراً باعتبار قيادتها المعنوية للمسلمين وارتباطها بالأمم الإسلامية بعلاقات أوثق وأعمق ، وانتشار مطبوعاتها بين مسلمي العالم كله ، وامتداد تأثيرها الفكري بينهم ، فوق أنها مركز التفاهم بين المسلمين والتعرف على أحوالهم في مختلف أقطار الأرض[٣] .

على أن أخطر هذه الوسائل التبشيرية كانت البعثات إلى الدول الغربية التي بدأت منذ أوائل القرن التاسع عشر ، وكان على رأس البعثة الأولى الشيخ رفاعة الطهطاوي الذي يعد رائداً للفكر الحديث في مصر ، وحقيقة لعب هذا الرائد دوراً بالغ الأهمية وأقام معبراً ثقافياً طويلا لم يصل فيه فكر الغرب الحديث بما انتهى إليه واقع فكرنا الحديث فحسب ، ولكنه ابتعث من مخطوطات تراثنا الفكري القديم ما أكد به عقم ريادته إن هي

(١) تاريخ الإمام ٢ / ٤٠١ — ٤٠٧ نقلا عن الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي — البهي ص ١٢ — ١٤ ، طبع القاهرة ٢ سنة ١٩٦٠م .

(٢) أساليب الغزو الفكري — ص ٣٥ .

(٣) نحن والحضارة الغربية — المودودي ص ١٠٣ طبع دار الفكر بالقاهرة د.ت.

اقتصرت على مجاوب مستعار لا تربطه صلة بجذورنا الضاربة فى أعماق الزمن[1]، ومع هذا كله يعود الشيخ ليتحدث عن الرقص الذى رآه فى باريس بأنه نوع من الأناقة والفتوة ، ويعجب بالحرية[2] ولكنه يفهمها الفهم الغربى المؤدى إلى التحلل من الأخلاق ، بل ومن الدين نفسه[3] .

وتستمر المأساة ليثير عجبنا أخذ كثير من الشباب المسلم المثقف معتقداته الدينية وأحياناً دوافعه الروحية نفسها من خلال كتابات المتخصصين الأوربيين وقد بلغت هذه الكتابات فى الواقع درجة خطيرة من الإشعاع لا نكاد نتصورها ، وربما أمكننا إدراك ذلك إذا لاحظنا عدد الرسائل العلمية وطبيعة هذه الرسائل التى يقدمها الطلبة المصريون ـ والسوريون ـ كل عام إلى جامعة باريس وحدها ، وفى هذه الرسائل يصر أساتذة الثقافة العربية فى الغد على ترديد الأفكار التى زكاها أساتذتهم الغربيون[4] ، ولم يفتح الله عليهم ـ إلا من عصم الله ـ بالبصر الناقد الذى يميز صحيح الفكر من زائفه ، كما لم يجدوا فى أنفسهم الأهلية والكفاءة للتفكير الحر المستقل ، والاجتهاد الشخصى فى مسائل حياتهم ، حتى أصبح من المحال على عقولهم المرتاعة والمفتتنة بفلسفة أساتذتهم أن لا تتأثر بالأفكار الغربية ، أو تخضع لبريق المدنية .

---

(١) تراثنا بين ماض وحاضر — بنت الشاطىء ص ٥٧ طبع دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧٠ .

(٢) الفهم الاسلامى للحرية هو تحقق عبودية المسلم لله وحده وتحرره من كل عبودية لسواه .

(٣) أساليب الغزو الفكرى ص٣١ .

(٤) الظاهرة القرآنية — مالك بن نبى ص١٨ ، ١٩ طبع القاهرة سنة ١٩٥٨ ترجمة عبد الصبور شاهين .

وهكذا تلقت النهضة الإسلامية - ومازالت تتلقى - كثيراً من أفكارها واتجاهاتها عن الثقافة الغربية وبخاصة عن طريق مصر ، ولم تقتصر هذه الأفكار على أشياء الحياة الجديدة التى يتعودها الشباب المسلم شيئاً فشيئاً ، بل إنها مست أيضاً بطريقة غامضة مايتصل بالفكر والنفس والحياة الروحية بعامة[1] .

ويمكننا أن ندرك مدى الخطورة المترتبة على استيراد مجتمع ما لنتائج مجتمع آخر ولاتنبثق من واقعه - من أن أعظم الإشعاعات الثقافية انتشاراً فى المجتمع القابل هى أكثرها تفاهة فان قوة النفاذ لأى إشعاع ثقافى تكون على نسبة عكسية للقيمة الثقافية لذلك الإشعاع ، فالجزء التافه هو الذى يثير فى المجتمع المهاجم مقاومة أقل من الجزء الحيوى . . . فاذا تبينت لنا المكانة الرفيعة التى حظيت بها تلك الأفكار المنقولة فى المجتمع بحيث أصبحت على تفاهتها وزيفها مثلا كبرى - وضح لنا التهديد الشديد الذى يلقاه مجتمع تتغلغل فى تكوينه الاجتماعى عناصر متعددة لشعاع ثقافى متكسر[2] .

والحقيقة أن أوربا - التى اختلفت نظرتها إلى العلم عن نظرة المسلمين إليه[3] - حين شرعت فى اقتناص العالم الإسلامى لم تؤته سر حضارتها

---

(١) الظاهرة القرآنية — مالك بن نبي ص ١٨ ، ١٩ طبع القاهرة سنة ١٩٨٥ ، ترجمة عبد الصبور شاهين .

(٢) الفكر الدينى فى مواجهة العصر — عفت الشرقاوى ص ١٤٥ طبع القاهرة سنة ١٩٧٦ .

(٣) انحصرت نظرة الأوربيين العلمية فيما يخضع للتجربة من مظاهر الطبيعة ذاتها كيف تتفاعل عناصرها وعلى أى القوانين تسير ؟ وطرحت من حسابها سؤالين كان لهما —وما زال— فى كل فكر دينى وبخاصة الفكر الاسلامى — الخطر كل الخطر فى=

ومؤثراتها الإيجابية فيما يتعلق بالعلم وأساليبه ، بل اقتصرت فيما اصطحبت من الأدوات على مايسهل للمستعمر الحصول على رفاهية عاجلة ، أى أنها أتته بقشور الحضارة وغثائها دون أن تمكنه من لبابها وجوهرها الحقيقى[1].

ثم تأتى أخطر مراحل الغزو الفكرى وأقوى وسائله وهى مرحلة التغيير السياسى والاجتماعى للمسلمين تلك المرحلة التى تعاون فيها الاستشراق والإدارات الأجنبية الحاكمة مع عملاء الغزو الفكرى المتغربين - من سياسيين عسكريين ومفكرين - وهم الذين نيطت بهم أهداف تلك المرحلة ، وقاموا - وما زالوا يقومون - بالجهد الأكبر والدور الجديد فى السهر على إبعاد المسلمين عن إسلامهم ، وتغيير اجتماعياتهم أو تغريبهم تماماً وهو ما وضعوه كله وأشاروا إليه تحت عبارات مهذبة مثل التطور أو التقدم ، أو المدنية ... وغيرها[2].

فمنذ أتيح للغرب الصليبى أن يتسلط على الشرق الإسلامى أخذ يحدث التغيير السياسى اللازم ... لبقاء سيطرته وتحقيق هدفه من هذه السيطرة ، فكان تقسيم العالم العربى بين أمم الغرب ، وكانت مصر من نصيب بريطانيا التى احتلتها عام ١٨٨٢م ، وقد صحب ذلك التقسيم إثارة القوميات المختلفة وإذكاء أوار النعرات الطائفية ، والنزعات الشعوبية ، كما صحبته دعوة

= الكشف عن الباطن والمستور وراء مظاهر الطبيعة ، وما ما الذى أحدث ذلك الشىء ومن أين ؟ وما هى الغاية وإلى أين ؟ ... راجع ثقافتنا فى مواجهة العصر — زكى نجيب محمود ص ٢٣ طبع دار الشروق بالقاهرة سنة ١٩٧٦ .

(١) وجهة العالم الاسلامى — مالك بن نبى ص ٦٦ .

(٢) راجع مفهوم التجديد وما يكتنفه ويتلبس به من مفاهيم ص ١٠٥ من هذه الدراسة .

خبيثة إلى العلمانية[1] وفصل الدين عن الدولة ، ولم تقف الحملة الضارية عند هذا الحد فقد وعى أصحابها عن الإسلام والمسلمين درسا مهما هو ماصرح به بعضهم من أن صحوة الإسلام تتم بسرعة ، وأنهم أشد خطورة عليهم من اليهود والبلاشفة وغيرهم[2] ، ولذا فقد لجأوا ـ مع صحوة الشعب ونهضته إلى التحرر فى الخمسينات من هذا القرن ، ورفضه لادعاءات الصداقة من أعدائه[3] ـ إلى أسلوب جديد فى إحكام قبضتهم السياسية ، استبدلوا فيه بقوتهم السافرة الراحلة أنظمة صناعية ، وزعماء مماثلين تتعلق بهم آمال أمتهم ، ولا يهدفون إلا إلى تنفيذ المخطط العلمانى القومى .

وقد أضحى هؤلاء ـ كما صرح كتاب الغرب ـ أكثر قدرة على التغيير الاجتماعى المطلوب ، حيث عرفت المنطقة الانقلابات العسكرية بديلا عن جيوش الاحتلال[4] .

---

(١) تعنى العلمانية فى مفهومها الواسع عزل الدين عن كل شعبة من شعب نظام الحياة الجديدة ، وحصره فى نطاق العقيدة الشخصية والأعمال الفردية وجعل المبدأ الأساسى للحياة أن لاحق للدين فى التعرض للسياسة أو الاقتصاد أو الأخلاق أو القانون أو العلوم والفنون والمعارف أو ما إليها من شعب الحياة الاجتماعية الأخرى ، فالفرد — إذا شاء — أن يعتقد بالله ويؤمن برسله ويقتدى بهداهم فى حياته الشخصية ، وأما الحياة الاجتماعية فلا يوضع ولا يسير نظامها إلا بصرف النظر — صرفاً تاماً — عن الدين وتعاليمه .

(٢) أساليب الغزو الفكرى ص ٤٧ .

(٣) ادعت بريطانيا صداقتها لمصر أثناء احتلالها ، ووزعت جيوش الألمان منشوراتها فى مصر باسم « محمد هتلر » كما ادعى « نابليون بونابرت » الإسلام من قبل،وأعلن نائبه فى مصر إسلامه فعلا . راجـع أساليب الغزو الفكرى ص ٤٩ .

(٤) كتب « مورو بيرجر » الأمريكى : أن النخبات الوطنية أقدر من النخبات الأجنبية فى إحداث التغيير الاجتماعى المطلوب،وحذر من الاكتفاء بمجرد فرض التغيير ،=

وكما فضل النفوذ الجديد أن يكون الدور الجديد منوطاً بقوة وطنية ، توفر عليه الدم والمال وتمنع إثارة المشاعر الدينية والوطنية ، بل ربما انتزعت حماستها واستحسانها[1] – فضلوها أيضاً عسكرية ، لما لهؤلاء من شغف بالسلطة ونزعة فى الوصول إلى الحكم ، وتلبية الأوامر الخارجية ، والالتزام بها كما تعلمهم الحياة العسكرية ، وتؤهلهم لها قبضتهم القوية تجاه أى معارضة أو مقاومة ، كما أن الطبقات العسكرية تعد – فى أغلبها – إعداداً خاصاً يجعلها «علمانية» و «غربية» لا تستنكف الانحلال لنفسها ولا لغيرها ، ومن ثم فهى أنسب الفئات لتنفيذ خطط الإبعاد عن الإسلام[2] .

على أن دور نخبة المفكرين المتغربين لم يقل أبداً عن دور النخبة العسكرية فقد نيط بهم تحقيق آمال التغريب ، وتم على أيديهم اقتحام فكر الأمة وعقلها والتسلل إلى عقيدتها وقلبها ، وتشويه أخلاقها وعاداتها تحت شعارات العلمانية والقومية وتحرير المرأة وغيرها من الشعارات المعادية للدين .

وعلى سبيل المثال فقد نجح هؤلاء فى علمنة كثير من جوانب التعليم والإعلام والقانون ، وكانت خطط « كرومر »[3] – التى أعلن عنها مراراً –

= وأكد وجوب تمهده حتى يعمق فى نفوس المجتمع ، ويذكر « مايلزكوبلاند » صراحة فى كتابه « لعبة الأمم » أن انقلاب حسنى الزعيم (بسوريا سنة ١٩٤٩ م) كان من إعدادنا وتخطيطنا ، ويقول : وكان قرارنا الأخير أن تكون مصر خطوتنا الجديدة . راجــع أساليب الغزو الفكرى ص ٤٩ .

(١) فى هذا المعنى يقول « مايلزكوبلاند » : إن مساندتنا لأى زعيم للوصول إلى الحــكم ليحقق لنا المصالح التى نريدها كان يرتطم بالحقيقة القاسية وهى أنه لابد له من توجيه بعض الاهانات لنا حتى يتمكن من المحافظة على السلطة ويضمن استمرارها . راجع : أساليب الغزو الفكرى ص ٥٢ .

(٢) أساليب الغزو الفكرى ص ٥٣ .

(٣) مندوب الاحتلال الانجليزى فى مصر .

فى إصلاح التعليم ، بمشورة مساعده « دنلوب »[1] ترجمة واقعية ، وامتدادا طبيعياً لما تحدث عنه المستشرق « جب » من تنفيذ خطة إنماء التعليم العلمانى فى الجزء الأخير من القرن التاسع عشر فى مصر والهند ، تحت إشراف الإنجليز[2] .

وكما كانت العلمانية شعاراً خادعاً يخفى وراءه الحرب على الدين[3] ، كانت القومية شعاراً فرق الأمة الواحدة والرابطة الإسلامية الجامعة ، وأخيراً كان شعار تحرير المرأة الكاذب لتتحلل من دينها وواجبها ، وتتحرر من بيتها وزيها فتضطرب الأسر ، وتتفكك خلايا المجتمع وينهزم انحلالا قبل انهزامه احتلالا .

---

(١) أحد خريجى كلية اللاهوت فى لندن .

(٢) يحدد المستشرق دور الانجليز بالاشراف والتوجيه لأن الاسهام والتنفيذ تم على أيدى النخبات الوطنية كرفعة الطهطاوى ثم قاسم أمين ولطفى السيد وطه حسين وغيرهم .

(٣) جاء فى خطبة « زويمر » زعيم المبشرين النصارى سنة ١٩٣٥م : « لقد قبضنا أيها الاخوان منذ ثلث القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا على جميع برامج التعليم فى الممالك الاسلامية ، وإنكم أعددتم نشئاً فى ديار المسلمين لا يعرف الصلة بالله ولا يريد أن يعرفها ، وأخرجتم المسلم من الاسلام ولم تدخلوه فى المسيحية ، فجاء طبقاً لما أراده له الاستعمار المسيحى لا يهتم بعظائم الأمور ... » راجع أساليب الغزو الفكرى ص ٦٣ .

موقف العلماء والمفسرين من الغزو الفكرى :

وكما استجاب لهذه المخططات الطامعون فى السلطة ـ استجاب لها الراغبون فى السقوط الذين لا يقدرون على الارتفاع ، والبيذج والجاهلون الذين حسبوها علاجاً ناجعاً لأدواء الجمود والتخلف . . . ولكن هل نجح هؤلاء وأولئك فى تحقيق التغريب والتغيير الاجتماعى؟ والواقع أن معيار ذلك النجاح هو الشعب والأمة ، ولقد يبدو أن التغريب نجح فى إبعاد المسلمين عن قيم دينهم فى الإيمان والأخلاق والقانون ومظاهر الحياة اليومية والاستبدال بها من قيم الغرب وبضاعته الفاسدة التى يزجيها إلينا . . . ولكن هـذا النجاح مشكوك فيه ، فعلى قدر عمق التغيير الاجتماعى حدث استمساك وإصرار على النظام الإسلامى عقيدة وأخلاقاً وعبادة ... وظهرت بين الفينة والفينة الدعوات والصيحات الداعية إلى الإسلام كنهج متكامل للفرد والأسرة والمجتمع والدولة ، وبات واضحاً أن الجمر يتقد تحت الرماد ، وعلى الذين يمارسون التغيير ويفتنون المؤمنين عن دينهم أن يحذروا[1] ... وعليهم أن يكونوا أول من يصدقون أنفسهم حين يقولون إن عهداً يتهيأ للعودة وإن المسلمين رقدوا قروناً طويلة ، ويتحركون الآن توثباً للسلطان .

أما علماء المسلمين الصادقون الذين نهضوا لفضح مخططات التغريب الأثيمة ومقاومتها ، فقد عظمت مسئوليتهم ، وكان عليهم أن يجاهدوا فى ميدانين : أحدهما : تخليص الإسلام مما شابه وشوهه خلال عصور الضعف

---

(١) أساليب الغزو الفكرى ـــ ص ٩٨ .

والانحطاط ، وثانيهما : الوقوف في غير تكافؤ ـ أمام تحدى الغرب وعقائده وفلسفاته ونظمه .

وفى الميدان الأول وضح للعلماء أن تجديد الفكر الإسلامي ـ وتفسير القرآن الكريم بخاصة ـ يفرض نفسه كضرورة ملحة لشغل الفجوة الواسعة بين مثل الإسلام ومبادئه السامية وواقع المسلمين الغريب ، تلك المثل والمبادىء التى حملت من البدع وزيف التأويل وقصور الأنظار ما لا قبل لها باحتماله ، فقصرت المعانى عن غاياتها وانكمشت مرامى الدين عن أنظار العلم والحكمة ، وزادها ظلام عصور الجهالة ، وقرون الانحلال تضاؤلا وانكماشاً .

ولقد أدى ذلك التفاوت بين المثال والواقع إلى مستوى مضن من الشعور بالوحشة والغربة لدى المسلم الحقيقى ... غربته فى الزمان والمكان ، ووحشته بمبدئه وعقيدته ، وقد أضناه هذا الشعور وأحرجه ، ومس مسا مؤلما موضع العقيدة من قلبه وهو يرى إسلامه يبتعد عنه ، ويندرج فى الماضى المنقرض ، ويتركه وحده فى حاضره غريباً عن كل شىء[1] .

وأمام تلك الحيرة والجهالة الأثيمة التى نزلت بالمجتمع وجد المسلم نفسه مساقا إلى أحد مسارين : إما الانسلاخ التام عن مثله ومبادئه الاعتقادية بتعوده شيئاً فشيئاً ما هو جار عليه من واقع بعيد عن تلك المثل والمبادىء ، وإما عزم جديد يدفعه إلى تناول ما هو أمامه بجأش رابط وفكر ثاقب حينما يستطيع أن يجد فى مثله ومبادئه مساغاً لتلك الأحداث التى هو خائض غمارها .

---

(١) التفسير ورجاله ـــ ابن عاشور ص ١٤٧ .

وفيما كان المسلم يتخلص من حيرته باختيار الطريق الثاني ـ على مشقته ووعورته ـ وعزمه على تجديد كيانه والتطلع إلى حكمة تخرج له الحقائق الدينية نقية من أسوار البدع . . . كانت محاولات الغزو الفكري الراصدة والمنصبة إليه من شرق ومن غرب ـ تتجه إلى قطع أمله من تجديد كيانه الإسلامي وتضاعف من مشقة ووعورة اختياره ، وتتحداه بفلسفاتها المادية المعطلة ودعواتها الإلحادية الكافرة ومذاهبها الاجتماعية الإباحية التي تخفت جميعها تحت عناوين خادعة كالتقدم والتحرر والترقي والتقدم .

وقد أثقل العمل في كلا الميدانين كاهل المفسر الحديث فجاءت أعماله مشوبة بعلائق ورواسب من تلك البدع والفلسفات ، ويمكن القول هنا إن تجاوز المفسر هاتين العقبتين وفقه بطبيعتهما يعد في حد ذاته سمة من سمات التجديد في تفسير القرآن الكريم حديثا ، وخطوة واسعة في تعبيد طرقه المنهجية واتجاهاته الفكرية .

ويجب أن نفرق في بضاعة الغرب وحضارته بين ذلك الجانب السيء السلبي السريع الانتشار في المجتمعات القابلة[1] ، وهو ما جندت له الوسائل والإمكانيات تحت شعارات العلمانية والقومية وغيرها ، وجانب آخر إيجابي من هذه الحضارة يرتفع إلى مستوى الإنسانية التي شاركت فيه مختلف الشعوب والأمم على طول التاريخ وأسهم فيه المسلمون بنصيب وافر[2] .

وقد ضاعف امتزاج هذين ببعضهما ـ مرة أخرى ـ من صعوبة مسئولية

---

(١) وهو ما يدور في عمومه حول كيان الإنسان النفسي والروحي وتختلف فيه الأمم تبعاً لاختلاف معتقداتها ومبادئها الفكرية وأخلاقها وعاداتها .

(٢) نقصد بذلك معطيات الحضارة العلمية من مخترعات وصناعات وآلات وغيرها مما يتعلق بتقدم الإنسان المادي القائم على حقائق العلم التجريبي وسنن الله في مظاهر الطبيعة والكون .

العلماء الذين بات من الواجب عليهم التميز بين هـذين الجانبين لمقاومة أولهما والإفادة من الآخر ، وكان على المفكر الديني ـ فضلا عن المفسر ـ أن يقوم بهذه المهمة الصعبة التي ألقتها على كاهله ظروف الحضارة الجديدة والغزو الفكري وهي فتح الأبواب أمام كل جديد لا يهدد شخصية الأمة الحضارية ، وذلك باختبار هذه الأفكار الجديدة والقيم الوافدة ، فما اجتاز منها الاختبار ـ وفقا للمثل الإسلامية الأصيلة ـ سمح له بأن يأخذ مكانه في المجتمع .

وكانت بداية التجديد في التفسير القرآني عندما أقام الأفغاني بمصر ثمان سنين برزت فيها حكمته ومعرفته ، وارتفعت دعوته إلى الإصلاح الديني بما لها من أثر في توجيه تفسير القرآن الكريم ، حيث أفاق هذا الباعث على تغير العالم ونهضته العلمية ، ووعى ظروف العصر الحديث فحاول أن ينفض عنه غبار القرون المتتالية تشحذه عزيمة قوية ، وجهد فكري واع ، فبعث ما كان مهجوراً من مواد الثقافة الإسلامية وطرائقها ، فدرس الحكمة والرياضيات وفتح مسالك النظر حتى تهيأ فرص التقرير والتحرير وصقل ملكاتهما بالنقد والمران ... مع التوسع في كل ذلك بذكر الآراء الجديدة والاكتشافات ومناقشة المذاهب[1] ، والمقالات يدفعه إلى ذلك إيمان عميق وفقه واسع بحكمة النص القرآني الشريف :

« إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (١١ الرعد)

وقد أثمر هذا البذر سريعا في نفوس تلاميذ الأفغاني ومريديه ، إذ سرعان ما اتخذوا من رسالته « الرد على الدهريين »[2] دستوراً للمنهج الديني

---

(١) التفسير ورجاله ص ١٥٧ .

(٢) ألف الأفغاني هـذه الرسالة بعد رجوعه إلى الهند رداً على دعوات الملاحدين الدهريين والطبيعيين الذين انتشروا في هذه البلاد .

الإصلاحي الذي سارت عليه الدراسات الدينية والقرآنية في مدرسة المنار وآثار الإمام محمد عبده[1] ، وقام هؤلاء المفكرون بمواجهة الثقافة الوافدة ، وعرضوا لكل جديد وسمحوا لأنفسهم بالاجتهاد ، ودعوا إلى الأخذ به منهاجا للحكم على هذا الجديد الوافد ، واستخدموا حقهم المشروع في القياس ، كما هاجموا التقليد الذي قضى بإغلاق باب الاجتهاد ، وظلت القيم الإسلامية دائما معيارهم الذي يحكمون به على الملابسات المتغيرة ، فأدوا بذلك خدمة جليلة للثقافة الإسلامية والمسلم الحديث ، وأعادوا للكلمة القرآنية معناها الاجتماعي في حياته[2] ، وطرحوا في حقل التفسير القرآني بذوراً متنوعة تمهدها يد دم على طريق التجديد التفسيري تلاميذ نجباء ، حتى أضحت على أيديهم اتجاهات جديدة واضحة في تفسير القرآن الكريم في مصر .

وحقيقة كانت هناك بعض التجاوزات اليسيرة في التطبيق العملي في تفاسير رواد المجددين ، ولكنها تجاوزات يغفرها لهم عنف المواجهة غير المتكافئة بين حضارة مادية لا تعبأ بقيمة دينية أو مبدأ خلقي ، ولكنها تنبض بالحركة والحياة التي يشرق في جنباتها ضياء العلم وتدفئها حرارة العمل ، وبين حضارة المسلمين وما فيها من قيم دينية معطلة في مجتمع راكد ، ومستبدل بها بدع وضلالات حسبت من الدين وهو منها براء ، ولهذا بدت نزعة دفاعية واضحة عن الإسلام في الجهود التفسيرية لهؤلاء الرواد كقولهم : إن الإسلام ليس منافيا للرقي ولا مانعاً من التقدم ولا معارضاً للعقل أو للعلم ، كما بدت عندهم

---

(١) نعرض هنا من مواقف غير هؤلاء المجددين ممن أصروا على بقاء القديم على قدمه دون استجابة لظروف العصر الحديث أو استفادة من تجارب الإنسانية الجديدة ، وكذلك من قابلهم ممن دعوا إلى الانفتاح الشامل على كل جديد والانصراف عن كل قديم فإن كل جماعة من هاتين قد فرضت على نفسها عزلة فكرية وغربة ثقافية تباعد بينها وبين عصر أمتها وواقع حياتها .

(٢) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٩١ .

نزعة أخرى قيس فيها الإسلام بمقاييس غيره فهو صالح لأنه مبنى على الديمقراطية ، ويستحق الخلود لأنه متطور ، وهو حسن لأن فيه كذا وكذا من الأفكار والمبادىء .

وعلى كل حال فلم تكن هـذه البصمات وتلك[1] من آثار الاحتكاك الثقافى والغزو الفكرى بطاغية على جهودهم فى إبراز ذاتية القيم والمبادىء الإسلامية فللإسلام مقاييسه الخاصة ومعاييره الذاتية ، وصلاحيته للحياة ليست لموافقته للديمقراطية والاشتراكية ، أو لأن فيه حرية فردية أو رأسمالية ، أو غير ذلك ، ولكنه صالح لأنه شريعة الله التى سبقت الشرائع الوضعية كلها فى تقرير المبادىء الصالحة للإنسانية على اختلاف العصور والأزمان .

(١) أشرنا إلى تلك النزعات والتجاوزات فى جهود هؤلاء ، لأنها تعتبر فى نظرنا بذورا فاسدة لما نشأ بعد ذلك من أنشطة منحرفة فى مجال الدرس القرآنى حاول بها أصحابها أن يجدوا لأنفسهم مكانا فى خريطة التجديد التفسيرى متذرعين بها فى تحقيق هدف عزيز من أهداف التغريب كشف عنه « اللورد لويد » سنة ١٩٣٦ م ، ويتلخص فى تطوير الإسلام نفسه وإعادة تفسيره بحيث يبدو متفقاً مع الحضارة الغربية أو قريبا منها على الأقل ، بدل أن يبدو عدوا لها أومعارضاً لقيمها وأساليبها . راجع: مجلة البحث الإسلامى إبريل سنة ١٩٦٧ مقال الإسلام والحضارة الغربية . محمد محمد حسين .

التجديد التفسيري بين الأصالة والمعصرية :

وحقيقة يمكن القول إن الاحتكاك بين منجزات عصر النهضة الحديثة ومعطيات الحضارة الغربية — كما عرفنا — قد بدأ أولا مع الفكر الفرنسي الوارد مع الحملة الفرنسية أول القرن الماضي ، وهو الفكر الذي انتهت ظروف التاريخ بأصحابه إلى العلمانية والقومية والحرية الفردية الخلقية .

وفي ظروف تالية[1] بذرت المدنية الانجليزية المفاهيم المفصلة لتلك الشعارات واتخذت من الوسائل السرية والعلنية التي عرفناها ما يكفل تحقيقها .

وقد أتاحت ظروف الحرب الأولى[2] أن تمد موجة من الفكر الألماني إلى مصر التي مازالت — إلى ذلك الوقت — ولاية تابعة للدولة العثمانية حليفة الألمان .

وحين توزع العالم من جديد بعد الحرب الثانية[3] إلى مناطق نفوذ بين شرق يعلن إلحاده وغرب علماني يستر كفره ـ عرفت المنطقة لونا آخر من التنكر للدين ومبادئه سمح له عن علم الراغبون في السلطة من حكام المسلمين ، ومهد له عن جهل الغارقون في شهواتهم ، المبذرون لأموال المسلمين من غير إقامة لعدالة الإسلام الاجتماعية بينهم ـ ليحمل هؤلاء وأولئك أوزارهم كاملة ومن أوزار الذين يضلونهم .

---

(١) سنة ١٨٨٢ وما بعدها .
(٢) من سنة ١٩١٤ إلى سنة ١٩١٨ .
(٣) من سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٤٥ .

وقد أثارت بداية الاحتكاك مع الموجة الفكرية الأولى وما صحبها وتلاها من البعثات إلى الخارج والترجمات التى أنشئت لها المدارس فى مصر ، وانتشار التعليم والصحافة والطباعة ونهوض الصناعة — طلائع فجر جديد فى مصر والأمة الإسلامية ، وقامت هذه العوامل - دون ما قصد - بدور « الديناميت » الذى نسف معسكر الصمت والجمود فى حياة المسلمين ، ومنحهم إلهاما جديداً لقيمهم الاجتماعية ، وبدد عندهم الخنوع والرضى بالدون والتأخر[1] وأسرع ذلك كله بتفهم صحيح لأصول الإسلام الأولى ومراجعة ذاتية لتاريخ الفكر الإسلامى وتمثل لأدوار التجديد فيه ودعوات الإصلاح خاصة دعوة ابن عبد الوهاب[2] التى ترددت أصداؤها فى مصر قبل وصول الحملة الفرنسية بخمسين سنة تقريباً .

وقد آذن التفاعل السريع بين معطيات الحضارة ومنجزات عصر النهضة من جهة ، وبين الإسلام ومفهومه الصحيح من جهة أخرى بتطور سريع عرفته مصر وغيرها من البلاد الإسلامية - وشكلت خيوط ذلك التطور السريع القضية الكبرى التى شغلت المفسرين المحدثين ، فشغفوا بخلق مواءمة واضحة بين النص القرآنى ومشكلات المدنية الحديثة ، ومن حسن الحظ أن هذا الموقف المعتدل فى الإفادة من مستحدثات المدنية الجديدة مع الاحتفاظ بالأصول القديمة كان سبيل الطليعة الرائدة من مجددى الفكر الإسلامى

---

(١) وجهة العالم الإسلامى — مالك بن نبى ص ٤٨ .

(٢) كان من مفاهيم هـــذه الدعوة ومبادئها ضرورة استئناف العرب لدورهم الأصيل فى حمل لواء الدعوة الإسلامية وقيادة حركة اليقظة وتصحيح المفاهيم الإسلامية بالتماسها من القرآن والسنة أساساً ، وإقامة بناء جديد لكيان الفكر الإسلامى يعارض تيار الجمود والخمول الذى حل مفهوماً ناقصاً للإسلام والفكر الإسلامى .

كمحمد عبده ، وفريد وجدى ورشيد رضا وغيرهم[1] ، على حين ظن غيرهم ـ من جهة ـ أن التجديد يكون بالخروج على هذه الأصول المعروفة والقواعد الموروثة ، فجرفه التيار خارج حدود الإيمان ووقف البعض الآخر عند ترديد القديم على قدمه ، ورضى ـ عجزاً وجموداً ـ بالوقوف عنده فخسر كثيراً من آفاق المعرفة .

وهكذا شكلت مواجهة المدنية الجديدة وآثارها الفكرية تلك المواقف الثلاثة التى يعنينا منها بالضرورة موقف من توسطوا فى الأمر فاقتبسوا من الجديد وحافظوا على الأصل موفقين بينهما[2] ، لأن هؤلاء وحدهم من المفسرين هم الذين أدركوا أن ارتباط اليقظة ـ منذ لاحت بوادرها ـ بجديد الغرب وحده يفقدها عنصر الأصالة الذى ترتهن به صحتها وسلامتها ، وقدروا عقم التجديد إن اقتصر على مجلوب مستعار لا تربطه صلة بجذورنا الضاربة فى أعماق الزمن فى الوقت الذى قدروا فيه ضرورة اتصالنا بالحضارة الغربية وإمداد حياتنا بروافد منها توجه تيار اليقظة مع روح العصر ، وتغذى وجودنا بثمار التقدم ، ولم تنفصل عن حركة اليقظة حركة أخرى لإحياء التراث ، والبحث عن الذات ولا قامت بمعزل عنها .

ومن واقع تاريخ اليقظة نرى أن مهمة السعى لاكتشاف جوهر ذاتنا

---

(١) كان للإمام فى موقفه المعتدل هذا تلاميذ ـ غير هؤلاء ـ فى أرجاء العالم الإسلامى وكان أكثرهم من قادة الفكر المتدينين يقومون بواجبهم المضاعف فى كل بلد إسلامى كما قام به الأستاذ الإمام فى وطنه ، فكافحوا الجمود من جهة والتفرنج الذميم من جهة أخرى ، وتعرضوا فى وقت واحد لعداوة اثنتين من أنصار الاستعمار والاستبداد ، وأنصار الجهل المظلم والتعليم الفاسد ، وفئات المتعصبين والمتزمتين فى جميع الصفوف . راجع : محمد عبده ـ العقاد ص ٢٥١ طبع وزارة الثقافة سنة ١٩٦٦ .

(٢) أما الموقفان الآخران فإن أولهما وهو الالتزام بالقديم ليس من التجديد فى شىء على حين يعد ثانيهما خروج دائرة التفسير المشروع كلية فضلا عن التجديد فيه .

والبحث عن جذورنا لم يحمل عبئها الأمسيون الذين عاشوا بعقلية الماضى ، وإنما نهض بها عصريون مجددون ممن اتصلوا بالغرب أو نهلوا من ثقافته ، وقد أشرنا قبل ذلك إلى دور رفاعة الطهطاوى فى ذلك[1]، أما محمد عبده الذى ألقى به الصراع السياسى فى أوربا زمنا فهو نفسه الذى عكف على القرآن الكريم يفسره بعقلية جديدة ، ويلتمس منه أصول الدعوة إلى تحرير الفكر الدينى والإصلاح الاجتماعى والسياسى ، وهو الذى جعل مطبعة بولاق الأميرية تدور بطبع ذخائر العربية[2] وهو نفسه الذى علم علم اليقين ، بل آمن إيمان الدين المتين أن « التقدم العصرى » رهين بعلوم لنا أهملناها وهجرناها وعلوم للمعتدين علينا سبقونا إليها ، ولم نلحقهم فى غير القليل منها ، وتلك حقيقة من بدهيات أيامنا هذه بعد منتصف القرن العشرين ولكن محمد عبده (رائد التجديد التفسيرى) كان يقررها بعد منتصف القرن التاسع عشر[3] .

وهنا يرد هذا السؤال عن طبيعة التجديد التفسيرى ، وما إذا كان فى حقيقته ابتعاث ذاتى للفكرة الإسلامية من خلال الفهم الصحيح لأصل أصولها وهو القرآن الكريم ، أم أنه أولاً وأخيراً صدى لمؤثرات الغزو الفكرى والمدنية الحديثة ؟ أم أن الأمر شىء آخر غير هذا وذاك ؟ .

ولنرجع إلى الوراء عند سابقة تجديدية لنعرف - بمقارنتها بالتجديد الحديث - منشأ التحرج والخوف ، ومصدر دعوى خضوع التجديد لمؤثرات الحياة الحديثة ، ومدى صلة التجديد الحقيقية بقيم الإسلام وأصوله الأولى ، فقد واجه

---

(١) جمع الطهطاوى ذخائر من مخطوطات التراث عمرت بها خزانة كتبه فى سوهاج .
(٢) تراثنا بين ماض وحاضر — بنت الشاطئ ، ص ٥٧ .
(٣) محمد عبده — عباس العقاد ص ١٨ .

المسلمون - من قديم - مدنيات مختلفة كان المفسرون يضطرون إزاءها إلى تجديد النظر في النص القرآني لمحاولة فهم يناسب الظروف الجديدة ، ومن الحق أن الإسلام استفاد من إمكانات المدنيات الأجنبية والظروف المتغيرة ، وتبناها لمصلحته هو ، وفعل ذلك في ريث وأناة ، لأنه لم يكن في موقف دفاعي ، وإذا كان قد وقع تحت تأثير ضغط معين فلم يكن ذلك الضغط من الخارج ، ولكن بدافع من مرحلة التطور التي يمر بها المسلمون ، ولكن موقف المفسرين المحدثين إزاء المدنية الغربية كان أوسع مجالا وأشق أداء بعد أن تطورت المدنيات ، وأصبح العالم الإسلامي يعاني آلام الاحتلال وانخفاض المستوى المعيشي وغيرها . . .

فالحالة السياسية المعكوسة هي التي ميزت بين الاستمداد الثقافي قديماً وبينه حديثاً ، وملابسات السياسة التي وجهت الاستمداد الثقافي حديثاً هي التي جعلت التجديد الحديث صعباً من الناحيتين النفسية والاجتماعية ، وفككا للجماعات المستقبلة لهذا الاستمداد ، فالاختيار وتحديد الوقت والتأثير الإيجابي ورد الفعل المعادي ... كل هذا لم يعد خاضعاً لحالة نمو المتلقي ، ولا للحاجات الذهنية والوجدانية للمستعير ولكنه خاضع للطموح الثقافي ولسلسلة الأحوال الاضطرارية التي ليس للمستعير عليها إلا تسلط محدود[1] .

ومن هنا كانت الصعوبة التي واجهت أصحاب التجديد من المفسرين ، لأنهم يقفون من المدنية موقف المعجب المشوق ، وهم يحاولون في شتى المناسبات البرهنة على موافقة النص القرآني لما يسايره من آثارها ، ولم يكن يسيرا أن يتجاهل المفسر الحقائق السياسية والثقافية للقرون الأخيرة التي ختمت أن

---

(١) الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة — محمد خلف الله أحمد ص ٨٩ ، طبع النهضة سنة ١٩٥٥ .

يكون للغرب ولتصوراته صدى فى كل محاولة لتجديد النظر فى الإسلام رغم ما يشعر به القائمون بالمحاولة من خصوص وانعزال ، فالأسئلة التى تثار والقيم التى يهتدى بها تمتد جذورها دائماً إلى النقد الأوربى واقعياً أو مفترضاً[1] .

ومن الحق أن نقرر أن المفسر الحديث كان على وعى بما يمكن أن يقبله من جوانب الحضارة الغربية ، فما رجع منها إلى المادة مما لا يصادم عقيدة أو مبدأ مقرراً قبله ، وأخذ به ، وما رجع منها إلى المعنويات واحتمل صداما مع الدين أو العقيدة قابله بحذر شديد ، وبذل جهده لتصوير مخالفته للعقيدة الإسلامية « فالمسلم المحافظ يرى التقدم فى إعادة الشباب للتراث القديم ، وفى العودة إلى روح عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، فمادة الوحى لا تنفد ولكن النقص إنما هو فى فهم الإنسان إياها »[2] ومن أجل ذلك لم يتردد المفسر فى قبول بعض الوسائل المادية المجلوبة من الغرب ، ولكنه وقف طويلا إزاء كثير من القيم المعنوية الجديدة محللا ناقداً ، أو محاربا مدافعاً ، أو مناديا داعياً ، فكان ذلك مؤذنا بقضية « فتح باب الاجتهاد » فى التفسير الحديث .

وإذا كنا نقرر هنا أن عملية الاستمداد الثقافى من الحضارة الغربية قائمة ومستمرة ، مهما بدا من وقوف المفسرين ضد الجانب المعنوى منها ، فهل سمح المفسرون للثقافة الأجنبية — وقد أفادوا منها مناهج جديدة فى التفكير — أن تطغى على شخصيتهم الاسلامية ، أو تحطم قيمهم ، أو تشكل خطراً على الإسلام نتيجة التأثير المادى ؟ ومن زاوية أخرى ما هو بالضبط وجه الأصالة فى التجديد التفسيرى خلال هذا التأثر الثقافى ؟

---

(١) الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة — محمد خلف الله أحمد ص ١٨٥ .
(٢) الثقافة الاسلامية ١٨٤ .

لقد ظل سريان العناصر الغربية مقصوراً على ما يمكن أن يهاجر من قوم إلى قوم كالفنون الصناعية والتطبيقية ، وعملية طبع العالم الإسلامى بالطابع الغربى لم تزد حقيقة — على الارتفاع بالفكر إلى مستوى عقلى أعلى ، ولكنها لم تشمل المبادىء الإسلامية الأساسية . . . لذلك لم يفقد المجتمع الإسلامى نفسه فى المدنية الغربية ، لأن قبول عناصر معينة منها لم يستلزم أن يجر وراءه سائرها كما زعم « توينبى »[1] ، كما أن الاستمداد الثقافى تميز ببطء شديد متعمد ، وهو بطء محمود ومفيد ، لأنه أعطى الضمان الكافى ضد الاطراح الطائش لخصائص مجتمعنا الأساسية ، فهو بذلك دفاع داخلى قوى ، أو سد لطيف لتأثير الأمواج الأجنبية التى دخلت فى ميادين الأفكار والنظم ، أو حيلة من حيل العقل الباطن للاحتفاظ بالتراث الذى لا يصح نبذه قبل أن يجرى نوع من التوفيق بين القيم الجديدة والآمال القديمة »[2] .

ومن أجل أن يكسب المفسر الحديث موقفه مرونة تسمح له بحرية الحركة ومناقشة القيم الجديدة المتصلة بالأمور الدنيوية[3] ، فقد أثار مسألة الاجتهاد والاستنباط من الكتاب والسنة مباشرة ، وحرية الفهم فيهما ، وهاجم فكرة التقليد والاتباع لما أنتجته أجيال الفقهاء والمفسرين المتأخرين مما ناسب عصورهم وبيئاتهم ، وفى هذه النقطة بالذات تبدو أصالة التجديد التفسيرى ،

---

(١) كان يمكن أن يكون زعم « توينبى » صحيحاً لو لم تحول تلك العناصر بطريق النقل المباشر لقيم ارتبطت بتاريخ معين أو تجارب خاصة بمجتمعاتها حيث يستتبع النقل المباشر استمدادات إضافية تتعاون مع بعضها فى إحداث التخلخل الثقافى والتفكك الاجتماعى ، ومن الملاحظ أن هذا لم يحدث — فيما نحن بصدده — لا من حيث تحول تلك العناصر ولا من حيث ما تحدثه من آثار وتأثيرات . راجع الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ص ١٩١

(٢) الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ص ١٩٤ .

(٣) أما الأمور الروحية المتصلة بالعقائد والعبادات فقد أحاطت بها النصوص وليس لبشر بعد الرسول أن يزيد فيها ولا أن ينقص منها شيئاً « راجع تفسير المنار ٧ : ١٤١ .

واعتماده على مرونة الفكر الإسلامى وثراء مصادره ومنابعه الأولى بالرغم من أن إثارة الاجتهاد والتجديد كان سببها الأول روح العصر وملابسات الالتقاء بالفكر الغربى الحديث ، وقد أكد هذا « أن الفكر الإسلامى بعبقريته الخالدة يمتاز بمرونة خلاقة تدعوه دائماً إلى مراجعة ذاته بين حين وآخر ليتخلص من زيف تضفيه عليه ظروف التخلف الاجتماعى والسياسى على مر الزمان ليعود نقياً جديداً ، ومعاودة الرجوع إلى المصدرين الأساسيين فى التشريع هو عدة الفكر الإسلامى عند مواجهة أية ثقافة دخيلة أو نحلة وافدة» وتلك ظاهرة تكررت عبر تاريخ المسلمين كلما استشعر الفكر الإسلامى خطر الامحاء أو الخضوع لثقافة غازية .

ومن هنا يتضح لنا حجم التأثير المعزو لكتب ابن تيمية أو غيره ممن سبقه أو تبعه من المجددين فى حركة التجديد التفسيرى الحديث فى مصر ، وما نعثر عليه من نصوص لهذا المجدد أو غيره فى التجديد التفسيرى حديثاً — ليس إلا حجة تساعد على عدم ارتجال المجددين المحدثين نظرياتهم بالهوى والاختيار الذاتى ، « بل تقف (نظرياتهم) من هذه الحجج الدينية فى اتصال إسلامى شريف المقصد متصل الحلقات »[1] .

وهكذا يتضح أثر الالتقاء بالثقافة الغربية فى تجديد التفسير ، ومدى الأصالة فى هذا الأخير ، وهو أمر كما عرفنا يرتبط بطبيعة الفكر الإسلامى حين يتوجس خطراً فيعود إلى ذاته يتلمس الفهم الحقيقى لكل القيم الجديدة فى نصوصه الأولى ويكون التعبير الاصطلاحى لهذا الاستبطان الذاتى هو « فتح باب الاجتهاد » وهو أسلوب الفكر الإسلامى فى الاحتفاظ بالذات

---

(١) مذاهب التفسير الإسلامى — جولد تسيهر ص ٣٦٧ .

وخلق نوع من الموازنة والتوفيق بين التجربة الجديدة وآمالنا الجوهرية فى ثقافتنا القديمة[1] .

وباستطاعة المرء أن يلمس فى أثر واحد بسيط[2] من آثار أحد مفكرينا صدى الرجع المتجمع من آثار الغزو الفكرى والاستمداد الثقافى من مدنية الغرب فى شتى القضايا والموضوعات الإسلامية ، وما أظهره من أصالة الفهم الجديد القائم على التمثل الصحيح للمبادىء الإسلامية والاستبطان الذاتى والاجتهاد فى فهم النص .

ومهما يكن من أمر فقد كان للاتصال بالمدنية الغربية أثره الكبير فى تنشيط العودة إلى النصوص الإسلامية وفى تجديد تفسيرها فى ضوء بعض القيم التى ربما بدت مجلوبة من الغرب وهى فى جوهرها من صميم الفكرة الإسلامية وهو ما سيتاح لنا معرفة تفصيله فى موضع لاحق .

وهكذا تتوالى غزوات الغرب الفكرية وتتنوع ، كما تتنوع وتختلف أصداؤها وآثارها فى حياة المسلمين وفكرهم ، ويمتلىء العالم الإسلامى بالآراء الجديدة المتصادمة والتيارات الثقافية المتعارضة التى لا يستطيع الإسلام أن يظل أمامها ديناً معطلا عند المسلمين ، أو شكلا أجوف فى نفوس أصحابه ومتبعيه ، والمشكلة التى تواجه المسلمين اليوم هى مشكلة مسافر وصل إلى مفترق طرق : إنه يستطيع أن يظل واقفاً فى مكانه ولكن هذا يعنى أنه سيموت جوعا ، وهو يستطيع أن يختار الطريق التى

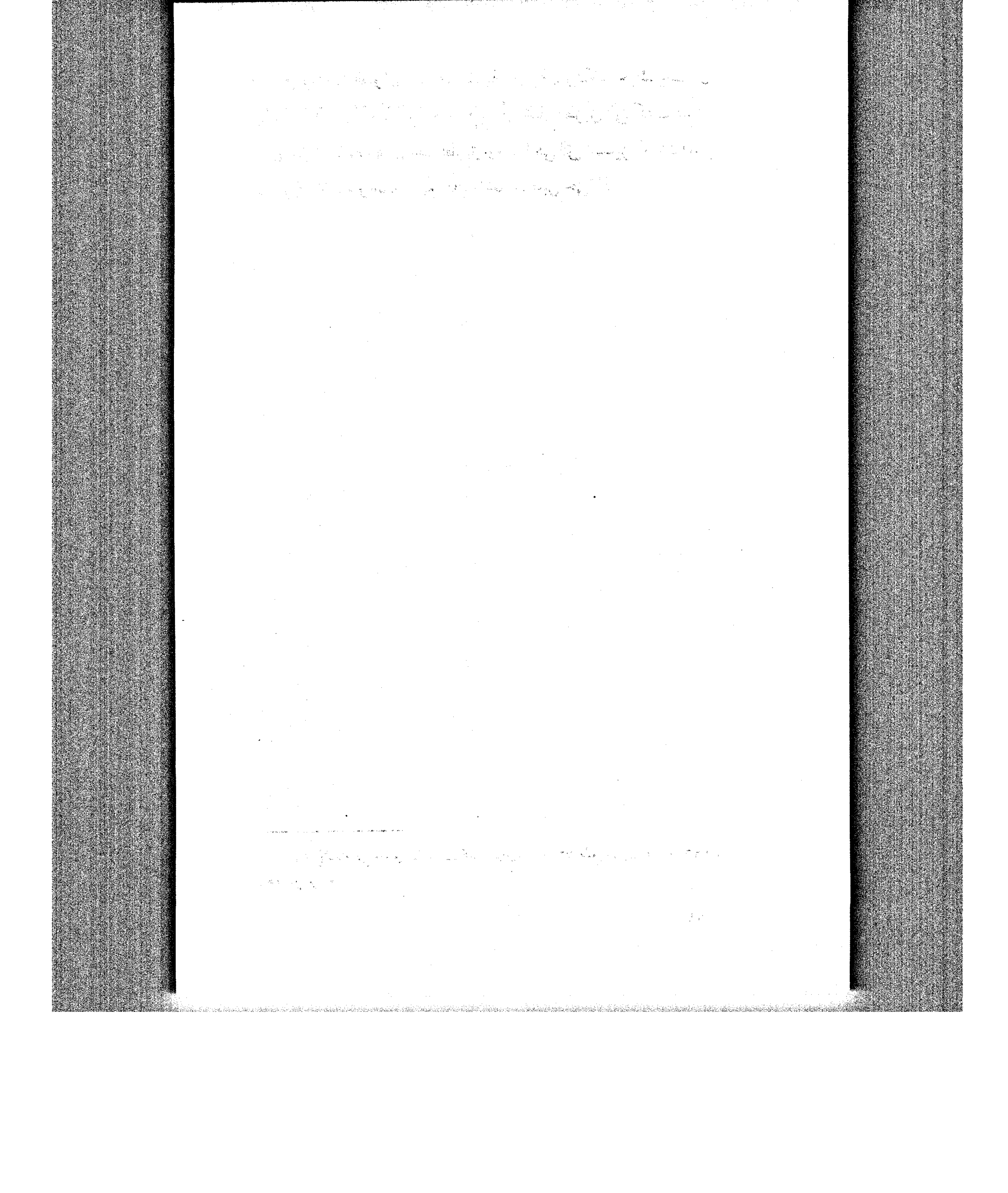
---

(1) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ١٢٩ .

(2) نعنى بهذا الأثر : حقائق الإسلام وأباطيل خصومه للمفكر الكبير عباس محمود العقاد .

تحمل فوقها هذا العنوان : « نحو المدنية الغربية » ولكنه حينئذ يجب أن يودع ماضيه إلى الأبد ، أو إنه يستطيع أن يختار الطريق التي كتب عليها : « إلى حقيقة الإسلام » إن هذه الطريق وحدها هي التي تستميل أولئك الذين يعتقدون بماضيهم وباستطاعتهم التطور نحو مستقبل حي[1] .

(١) الإسلام على مفترق الطرق ـــ محمد أسد ص ٨٥ — ٨٦ طبع بيروت ٤ سنة ١٩٦٢ . ترجمة عمر فروخ .



المبحث الثالث

بين الاتجاه والمنهج والمراد بكل منهما

لعل من الضرورى هنا أن نحدد منذ البداية مفاهيم ومدلولات المصطلحات التي سوف تصادفنا وتتردد كثيراً فى هذه الدراسة ، من مثل مفهوم الاتجاه التفسيرى ، وحدوده وعلاقته بمفهوم المنهج التفسيرى ، ثم ما يمكن أن يختلط بكلا المفهومين من مذهب فكرى أو ينشعب عنهما من تيارات ونزعات .

ومفهوم الاتجاه يتحدد أساساً بمجموعة الآراء والأفكار والنظرات والمباحث التي تشيع فى عمل فكرى — كالتفسير — بصورة أوضح من غيرها ، وتكون غالبة على ما سواها ، ويحكمها إطار نظرى أو فكرة كلية تعكس بصدق مصدر الثقافة التى تأثر بهـــا صاحب التفسير ولونت تفسيره بلونها .

فالمتتبع — مثلا — لتاريخ التفسير قديماً يجد اتجاها لكراهية إعمال العقل والرأى فى تفسير كلمات الله لدخول ذلك فى باب القول على الله بمجرد الظن وهو ما لا ينبغى ، ولذا فقد لجأ أصحاب هذا الاتجاه إلى جمع المرويات التفسيرية عن السلف ووقفوا عندها لا يتعدونها ، وتحفظوا فيما يمكن أن تستنبطه عقولهم من نصوص الآيات .

ومن الواضح أن ميل أصحاب هذا الاتجاه — الذى سمى بالمأثور — إلى المحافظة والاتباع قد وقف بهم فى مقابلة غيرهم من أهل الرأى ، ممن رغبوا فى الابتكار ووثقوا فى قدرة عقولهم على الانفراد بنظر صحيح

وجديد فى آيات القرآن الكريم ، يرتفع بهم عن مستوى التبعية ، ما داموا قد استوفوا شروط التفسير من علم باللغة وأسباب النزول وأساليب العربية فى التعبير ... وغيرها[1] ، وما دامت آيات القرآن الكريم قد نزلت ليفهمها الناس ، ويستنبطوا منها خاصة أنه لم ينقل عن المعصوم ﷺ تفسير كامل ومفصل لآيات القرآن الكريم .

وهكذا شهد تاريخ التفسير — منذ عصر مبكر — نمطين مختلفين فى التفكير عكسا اتجاهين متقابلين فى التفسير ، وظلا متعايشين فى كل العصور .

وننبه مرة ثانية إلى أن التقابل بين الاتجاهات ليس حاداً ، فلم يتحيز أصحاب التفسير بالمأثور تماماً إلى الأخبار النقلية والمأثورات المروية ، بل أخذوا بشىء من النظر العقلى الخاص ، كما أن أصحاب التفسير بالرأى لم يتجاهلوا المنقولات الأثرية ، فاعتمدوا على الروايات والمأثورات فى بعض المواطن ، فالمسألة إذن مسألة اتجاه غالب وليس انحيازاً لأحد الاتجاهين وتجاهلا للآخر بصورة مطلقة .

على أن الاتجاه الواحد في التفسير على الرغم من تميزه عن غيره بسمته الغالبة قد يحمل بين جوانبه روافد وتيارات متنوعة لا تخرجه عن اتجاهه المحدد المعروف فالتفسير المأثور إذ يصطبغ بصبغة الحديث عند مفسرى المحدثين كعبد الرزاق والبخارى وابن أبى حاتم[2] ، نراه يجنح إلى جانب

---

(١) البرهان فى علوم القرآن — الزركشى ١٣/١ طبع الحلبي بالقاهرة سنة ١٩٥٧ . تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم .

(٢) هؤلاء الثلاثة م على التتالى : عبد الرزاق بن همام الصنعانى (ت ٢١١ هـ) له تفسير مخطوط بدار الكتب رقم ٢٤٢ تفسير ، وأبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى صاحب الصحيح وله فيه تفسير إلى ابن عباس عن عبد الله بن صالح المصرى (ت ٢٥٦ هـ) . وعبد الرحمن بن أبى حاتم الرازى (ت ٣٢٧ هـ) وقد بقى من تفسيره جزءان أشرنا إليهما من قبل .

اللغة عند مفسر كالبغوى[1] ، ويتلون بلون الحديث والفقه معا عند ابن كثير[2] .

واتجاه التفسير بالرأى قد حمل هو الآخر عدة نزعات لم تخرجه عن مساره، وإن لونت كثيراً من آثاره بألوان متباعدة خرجت ببعضها عن دائرة التفسير كلية فحيث يأخذ تفسير الفلاسفة والفرق المذهبية نزعة تأويلية أو باطنية ، يأخذ تفسير الرازى[3] نزعة أخرى علمية جدلية على حين يتأرجح تفسير الزمخشرى[4] بين نزعة مذهبية عقدية وأخرى لغوية بيانية .

وفى هذا الاتجاه وذاك تعكس كل نزعة فكرية حصيلة كل مفسر من ثقافة عصره ومدى تمثله واستيعابه لما اختص نفسه به من هذه الثقافة ، ولكنها لا تخرجه أبداً عن المحور الفكرى الذى يدور تفسيره فى فلكه والسمة الغالبة التى حددت اتجاهه .

ويمكن أن نتمثل ذلك أيضاً فيما نحن بصدد درسه من اتجاهات حديثة فى التفسير المصرى ، إذ يضم الاتجـــاه الأدبى الحديث — الذى ينظر إلى القرآن الكريم باعتباره نصاً أدبياً قبل أن يكون نصا دينياً — نزعات متفاوتة وتيارات متنوعة فى داخله ، كالنزعة اللغوية والبيانية عند بنت الشاطىء ، والنزعة الانطباعية الذوقية عند كل من سيد قطب[5] وعبدالكريم الخطيب ،

---

(١) أبو محمد الحسين بن مسعود المعروف بالبغوى الفراء (ت ٥١٦ ﻫ) وتفسيره « معالم التنزيل » مشهور ومتداول .

(٢) الإمام الحافظ عماد الدين إسماعيل بن عمرو (ت ٧٧٤ ﻫ) صاحب تفسير القرآن العظيم «الشهير» .

(٣) أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازى (ت ٦٠٦ ﻫ) صاحب تفسير « مفاتيح الغيب » .

(٤) أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الخوارزمى (ت ٥٣٨ ﻫ) وتفسيره المسمى بـ «الكشاف عن حقائق التنزيل وغوامض التأويل» مشهور ومتداول .

(٥) ناقد ومفكر إسلامى تخرج فى دار العلوم سنة ١٩٣٣ م وتوفى سنة ١٩٦٦ وله « فى ظلال القرآن » .

والنزعة النفسية عند أمين الخولى وعبد الوهاب حمودة(1) .

ويهمنا — ونحن بصدد تحديد مفهوم الاتجاه وعلاقته بمفهوم التيار أو النزعة أن نقرر أن من التفاسير قديماً وحديثاً مايصعب تحديداتجاهه والعثور على الصفة أو المبادىء والأفكار الغالبة عليه ، لتكافؤ اهتماماته ، وتنوع ثقافة صاحبه وعمقها واتساعها ، بحيث يبدو التفسير كأنه موسوعة تفسيرية تضم بين جنبيها سائر الاتجاهات الفكرية والمناهج التفسيرية ، والبذور الصحيحة للاتجاهات الناشئة والمناهج الجديدة ، والبذور الأخرى المريضة التي تثمر انحرافاً فى التفسير ، وبوسع الدارس أن يتتبع هذه النتيجة فيما أسفر عنه تفسير الطبرى(2) — قديما — من نهضة تفسيرية رائعة ، كان بحق هو نقطة البدء لها ، وحجر الأساس الذى بنيت عليه ، وسوف تكشف دراستنا مرة أخرى عن مثل ذلك الأثر وتلك النهضة فيما يتعلق — حديثاً — بتفسير المنار .

وإذا كانت لكل المفسرين عامة إلى ما قبل العصر الحديث طريقة واحدة فى تناول الآيات القرآنية بشكل متسلسل كما هى عليه فى المصحف الشريف ، برغم تنوع اتجاهاتهم ، فقد كانت لكل منهم طريقة خاصة ذاتية ، بحيث يمكن القول باعتبار ما — إن مناهج التفسير تتنوع وتتعدد بتنوع وتعدد المفسرين أنفسهم فلكل منهم مسلك خاص فى تفسير المفردات مثلا وعلاقاتها ببعضها وكيفية نطقها وما ورد حولها من آثار وما تحمله من دلالات وأحكام

---

(1) من أساتذة الجامعة المصرية الذين أسهموا بجهد وافر — وبخاصة الأول منهما فى إرساء دعائم الاتجاه الأدبى والمنهج الموضوعى فى تفسير القرآن الكريم ، توفى الأول سنة ١٩٦٦ .

(2) أبو جعفر محمد بن جرير المتوفى سنة ٣١٠ هـ وتفسيره يسمى « جامع البيان فى تفسير القرآن » .

ومعطيات دينية أو أدبية وغيرها ... هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فلقد كانت تلتبس فكرة المنهج والطريقة فى التفسير - على خصوصيتها بصاحبها - كثيراً بفكرة الاتجاه التفسيرى على عموميتها ، ومازلنا نقرأ لمتخصصين فى هذا الميدان القرآنى - ونسمع أيضاً - من يخلط بين مدلولى المصطلحين ، فيطلق لفظ هذا على مدلول ذاك أو يطلقهما معاً على مفهوم بعينه .

ونظن أنه إذا كان لكثير من الدارسين بعض العذر فى هذا الخلط والاضطراب بين الاتجاه والمنهج من جراء التزام عامة المفسرين طريقة واحدة يلتزمون معها تسلسل النظم القرآنى والسير معه سورة بعد الأخرى ، وآية تلو آية فلم يعد لأحد عذر بعد أن طرح العصر الحديث طرقا متنوعة فى تناول موضوعات القرآن الكريم ، وفرضت ظروف المدنية والتطور السريع فى المجتمعات العصرية أشكالا فنية أخرى لتفسير الآيات القرآنية — بجانب الطريقة التقليدية القديمة التى التزمها المفسرون — أو كادوا — طوال عصورهم السابقة .

ومن هذه الأشكال الفنية والطرق الجديدة ما يعرف باسم الطريقة الموضوعية أو المنهج الموضوعى كأن يلتزم المفسر - لا بآيات وسور مرتبة يفسرها - بل بموضوع قرآنى بعينه ، يجمع الآيات الواردة فيه مرتبة حسب نزولها أو بترتيب توقيفها ليخلص منها فى النهاية بعد تحليلها وتفسيرها إلى الكلمة القرآنية النهائية فى هذا الموضوع .

ومن هذه الأشكال أيضاً مايجمع بين هذه الطريقة الموضوعية الجديدة والطريقة التقليدية القديمة فى آن معاً . . . كما أن منها ما يسمى بالمقالة التفسيرية التى يدار الحديث فيها حول فكرة بعينها أو رأى محدد يعتضد له بما ورد من آيات قرآنية فى موضوعه وتشهد لفكرة المفسر أو رأيه المحدد .

وقد واكب استحداث هذه الأشكال والأنماط الجديدة فى تفسير القرآن الكريم أو بعبارة أخرى المناهج والقوالب الفنية فى تفسير القرآن الكريم - استحداث اتجاهات فكرية جديدة أيضاً ، أو قل إن هذه المناهج الجديدة ساعدت على بروز هذه الاتجاهات الجديدة ، بحيث يمكن للدارس المتخصص الآن أن يفرق دون ما لبس بين شيء يسمى الاتجاه التفسيرى يدل أساساً على مجموعة من المبادىء والأفكار المحددة التى يربطها إطار نظرى ، وتهدف إلى غاية بعينها ، وشيء آخر يسمى المنهج التفسيرى ، وهو يدل أساساً على الوسيلة المحققة لغاية الاتجاه التفسيرى والوعاء الذى يحتوى أفكار هذا الاتجاه التفسيرى أو ذاك .

وهنا يمكن القول إن أى اتجاه تفسيرى مهما تنوع من هدائى إلى أدبى أو علمى ، أو تنوعت تياراته ونزعاته - يمكن أن يتحقق من خلال أى منهج من المناهج الأربعة السابقة : التقليدى القديم ، أو الموضوعى ، أو الموضوعى التقليدى ، أو المقال التفسيرى .

والسؤال الآن بعد ما وضح لنا الفارق بين مفهوم الاتجاه ومفهوم المنهج كما اصطلحنا عليهما وفرضتهما طبيعة التجديد الحديث فى تفسير القرآن الكريم إلى أى حد يمكن أن نتعرف على اتجاهات ومناهج جديدة فى تفسير القرآن الكريم حديثاً ؟ وهو سؤال يستتبع ويقتضى سؤالا آخر عن طبيعة التجديد الدينى عامة ، ثم التجديد التفسيرى خاصة والمقصود بهما ، وما هى أسس هذا التجديد ومسوغاته . ؟

وسوف يتكفل مبحث تال بالإجابة عن هذا كله .

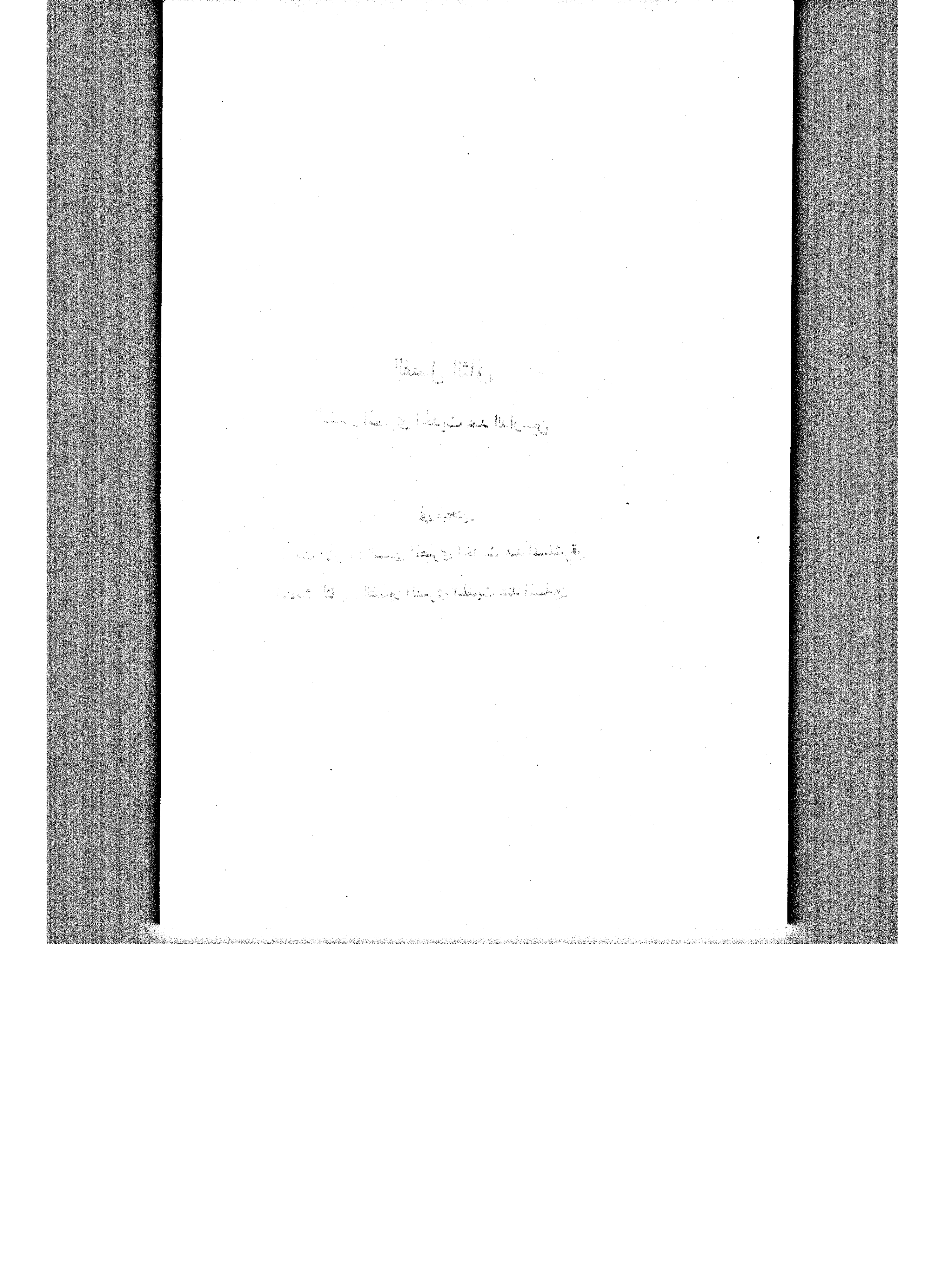
الفصل الثانى

التفسير المصرى الحديث عند الدارسين

في مبحثين

المبحث الأول : التفسير المصرى الحديث عند المستشرقين

المبحث الثانى : التفسير المصرى الحديث عند المسلمين



المبحث الأول

التفسير المصرى الحديث فى دراسات المستشرقين

مقـــدمة :

منذ نفض المسلمون عن جفونهم آثار نومهم الثقيل طوال فترة الضعف والجمود ، وأخذوا يرددون أنظارهم فى جوانب حياتهم لإعادة تشكيلها وبنائها من جديد - منذ ذلك الوقت ، وميدان الفكر الإسلامى - الدائر أساساً حول تفسير القرآن الكريم - يعتبر بحق أخصب ميادين وحقول الفكر الإسلامى ، فلقد تمخضت المعارك الحامية بين النظرات المحافظة والنظرات المجددة - خاصة حول تفسير القرآن الكريم - عن آثار هامة ، واتجاهات ومناهج تعتبر جميعها من التحولات الخطيرة فى تاريخ تفسير هذا الأثر الدينى العظيم (القرآن الكريم) .

وعلى الرغم من تلك الحقيقة المقررة الواضحة ، فإن هذا التحول الخطير ، والمنعطف الجديد فى تاريخ تفسير القرآن الكريم لم يشغل الدارسين المسلمين ولم ينل من اهتمامهم القدر الكافى ، أو الذى ناله عند غيرهم من الدارسين الغربيين الذين رصدوا هذا التجديد ، ووعوا تلك الحركة وحاول كثير منهم - عن سوء نية وقصد - أن يصل فى دراسته ورصده إلى نتائج متفق عليها مقدماً ، فالتوت على أيديهم مناهج البحث العلمى ، وانحرفت عن أغراضها العلمية النزيهة .

ولهذا كله لم ينل إعجابهم وتقديرهم من حركة التجديد فى التفسير الحديث إلا ما انحرف منها عن المنهج الصحيح ، وانتهى إلى مثل ما انتهوا إليه من نتائج ، على حين تجاهل هؤلاء كل المحاولات الجادة التى طبعت هذه الحركة التجديدية ، وأعطتها صورتها الواضحة المتميزة .

وسنعرض فى الصفحات التالية لسائر هذه الدراسات الغربية والإسلامية، لنرى حدود علاقتها بموضوعنا ومدى تمهيدها لدراستنا .

وبادىء ذى بدء فإن قضية التفسير فى العصر الحديث تكتسب أهميتها الخاصة فى نظر هؤلاء الدارسين وأولئك - فضلا عن المهتمين بالفكر الإسلامى عامة - من أن النص الدينى (القرآن الكريم) هو الأصل الأول الذى تدور حوله الاجتهادات العصرية المختلفة للفهم الدينى ، ولهذا لابد أن يكون من المتفق عليه بين هؤلاء جميعاً أن ذلك النص القرآنى نص خصب، ثرى ومتجدد، وإن اختلف أساس هذه الخصوبة وذلك الثراء والتجدد عندهم ، فعلى حين يرجع المسلمون استجابة القرآن الكريم للاتجاهات الثقافية والفكرية فى كل الأحوال والعصور - إلى إيحاءات النص ، ومعطياته التى لاتنفد - يرجع المستشرقون تلك الاستجابة إلى التكلف والتعسف الذى يصطنعه المفسر وفقاً لمعارفه ومعارف عصره .

وكأن المستشرقين بهذا المذهب يشون إيحاء ظالماً بأن النص القرآنى أخذ من المفسرين أكثر مما أعطاهم ، لأنهم أقبلوا عليه وفى نفوسهم عقائد خاصة ، مذهبية وفكرية حاولوا تطويع النص لها ، وذلك كل محصول المسلمين من التفسير فى زعمهم .

وهذا واضح تماماً من عنوان كتاب « مذاهب التفسير الإسلامى » لإمام المستشرقين فى هذا المجال « جولد تسيهر » الذى عنى نفسه فى كتابه

بالكشف عن تمزق مزعوم للنص القرآنى ، وإثبات تفسيره على ضوء العقيدة ، والحركات الإسلامية والحضارة الحديثة[1] .

ولا نتوقف هنا للكشف عن زيف تلك النتائج المتهافتة ، وغيرها من مثيلاتها[2] التى اعتمدت على بعض المحاولات القليلة ذات الاتجاهات الخاصة ، وتجنبت الصفة الغالبة لتفاسير القرآن الكريم التى كشفت عن آفاق خصبة فى الفكر الإنسانى كان معظمها من إيحاءات النص لا من إملاء المفسر .

حسبنا هنا أن نشير إلى عناية هؤلاء المستشرقين وتتبعهم الدائبين لما يظهر من جديد فى تفسير القرآن الكريم ليعرفوا كيف يفهم المسلمون اليوم كتاب الإسلام ، ومباركتهم لما يظهر من تيارات وآراء منحرفة ، تعمل الفكر على نحو من النقد والنظر الموضوعى الحر فى كتاب الوحى[3] على حد زعمهم .

كما نشير — أيضاً — إلى قصد هؤلاء المستشرقين ، وفهمهم الخاطىء لمضمون التجديد فى تفسير القرآن الكريم ، إذ يدخلون فيه معنى تعصير الإسلام ومصادره ذلك المعنى الذى ينبىء عن غرضهم الخبيث ، وهو الوصول إلى عدم ثبات قيم هذا الدين وتعاليمه التى تتغير وتتلون فى نظرهم — بتغير وتلون العصور والبيئات .

ولقد أزعج المستشرقين رجوع المسلمين وقادة الفكر منهم إلى القرآن الكريم ، وصفاء التعاليم الإسلامية قبل تعقيدها بالشروح المغرضة أو القائمة على التعسف وما رأوه من أثر هذا الرجوع الإيجابى فى حياة الجماعة المسلمة ،

---

(١) مذاهب التفسير الإسلامى « اجنتس جولد تسيهر » ص ٤، ١٢١، ٢٨٦، ٣٢٧ .
(٢) لذلك مكانه من البحث إن شاء الله .
(٣) مذاهب التفسير الإسلامى ص ٣٤٦ .

وما يمكن أن يحدثه هذا الرجوع إذا ما ظل المسلمون مستمسكين بهذا الحبل المتين ، فسرعان ما تطوعوا لدمغ هذا التجديد الفكرى عامة — ومنه تفسير القرآن الكريم — بالرجعية والعودة إلى الحياة البدائية وأساليبها ؛ إذ التطوير والتجديد فى نظرهم ليس إلا الأخذ بأساليب المدنية الحديثة وقوانينها المعاصرة[1] .

كما تطوع المستشرقون لتكييف الإسلام — الذى تحددت أصوله ، واستقرت مبادئه بانتهاء الوحى المحمدى — لا على أنه دين ورسالة من رسالات السماء بل على أنه مجموعة من الأفكار الملفقة التى تتطور دائماً وتضيف جديداً من المبادىء إليها تحت تأثير الأحداث المحلية والعالمية ، وعلى المسلمين أن يصوغوا إسلامهم صياغة جديدة ، ويبلوروه فى صورة تلائم المدنية القائمة ، لأن صلاحيته كانت مؤقتة ومقيدة بالعهد الذى ولى . . . ومعنى ذلك أن الإسلام الأول — ومنه فهم المسلمين الأول للقرآن الكريم — قد انتهى اعتباره ، والزمن وحده هو العامل الأساسى فى صياغة الإسلام من جديد[2] .

هذا ولم يكن الزمن هو العامل الوحيد وراء ذلك التصور المغرض لمفهوم التجديد ، بل اختلق هؤلاء عوامل أخرى من الجنس والنسب وطبائع الشعوب ، واختلاف ثقافاتها القديمة والجديدة ، وتنوع بيئاتها الجغرافية ، بحيث أضحى الإسلام — فى نظرهم — بعد تدخل المسلمين فى شرح القرآن الكريم وتعاليم الإسلام ليس ديناً واحداً ، بل هو ديانات إسلامية متعددة ،

---

(١) الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى — د. محمد البهى ص ٣٧ .

(٢) الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى — د. محمد البهى ص ٣٩ ، ٤٠ .

لها جميعاً الاعتبار الديني ، وإن اختلفت كل ديانة عن الأخرى في فهمها للإسلام[1] .

إنه بغير الإشارة إلى هذا التشويه المقصود لمفهوم التجديد ومضمونه من جانب هؤلاء لا يمكن لنا فهم دراساتهم وبحوثهم حول تجديد التفسير القرآني كما لا يمكن توصيف هذه الدراسات وإعطائها قيمتها الحقيقية التي تجنبنا كثيراً من الخلط والاضطراب فيما نصل إليه من نتائج ومقارنات حول اتجاهات ومناهج التجديد في تفسير القرآن الكريم .

على أن ما يهمنا الآن – كما قلنا من قبل – هو استعراض الدراسات والبحوث التي قامت حول التفسير الحديث عامة لكشف العلاقة بينها وبين دراستنا لاتجاهات التجديد في هذا الميدان ومدي تمهيد هذه الدراسات لموضوع دراستنا .

وعلى الرغم من أن المحاولات التي بذلت هنا نزرة جداً إلا أنها تكشف عن دقة ومثابرة تستوجبان الشكر والتقدير لأولئك الرواد الذين أضاءوا معالم الطريق واجتازوا صعابه بالرغم من أن حركة التفسير الحديث مازالت حركة نامية متطورة تجتاز أهم مراحلها الثقافية ، وتستحدث أنماطاً جديدة في التفسير[2] . ولقد يبدو أن كثيراً من هذه الأنماط والأفكار التي يرددها المحدثون قديمة مأثورة ، ولكننا نجد إلى جانب ذلك عديداً من الأفكار والأنماط الجديدة حقاً ، وتستحق في حد ذاتها التحقيق والتأمل ، والدرس العميق .

---

(١) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي – د . محمد البهي ص ٣٨ .

(٢) يرجع نمو هذه الحركة وتطورها إلى عاملين أساسيين أولهما : عامل الزمن الذي يكشف دائماً عن مفسرين جدد ومناهج واتجاهات جديدة ، والثاني : عامل الثقافة العصرية ووسائل البحث العلمي المعينة على استلهام رؤى ومعان جديدة للنص القرآني الذي لا ينضب معينه وسوف تكشف هذه الدراسة عن عوامل أخرى تضاف إلى هذين العاملين .

١ ـــ جولد تسيهر في كتابه « مذاهب التفسير الإسلامي » :

كانت أولى هذه المحاولات كتاب « أجنتس جولد تسيهر »[1] مذاهب التفسير الإسلامي ، إذ عقد فيه فصلا كاملا عن التفسير في ضوء التمدن الإسلامي ، ولكنه لم يعرض فيه إلا التفسير الحديث في الهند ومصر ، ومن الواضح أنه لم يهتم بقضية التجديد الفكري والمنهجي في التفسير المصري بقدر ماشغل نفسه بالإجابة عن هذا السؤال المطروح : هل الإسلام وحياة الحضارة والتمدن الحديث على طرفي نقيض غير قابلين لتسوية أو توفيق[2] ؟

وقد أدار « جولد تسيهر » بحثه في هذا الموضوع من خلال نظرته العامة عن التفاسير عموماً ، متصوراً أن أول تفسير حديث ـ وهو تفسير المنار ـ كان مقصوراً على قضية التمدن الإسلامي والحضارة الحديثة ، فألصق به صفة المذهبية من هذه الزاوية ، وهو وصف ظالم كان أول من تبرأت منه وحاربته مدرسة المنار عامة .

ولقد كان من الممكن التجاوز عن كثير مما ورد في هذا الفصل ، أو الوقوف أمامه طويلا ، لولا أن هذا الكتاب قد استقبل في الشرق الإسلامي على أنه عمل مبتكر ، من حيث منهجه وأسلوب البحث فيه ، طريف في عرض مناحي الدراسات القرآنية ، وتاريخ الثقافة الإسلامية[3] .

---

(١) مستشرق يهودي مجري الأصل ١٨٥٠ ـــ ١٩٢١ ، حفلت حياته بالبحث والتأليف ، وله مؤلفات في الدراسات الإسلامية وعلوم الأديان ، وكانت المجر مركز نشاطه العلمي وصار أستاذاً بجامعتها .

(٢) مذاهب التفسير الإسلامي ص ٢٧ .

(٣) مذاهب التفسير الإسلامي ص ٣ ، ٤ من المقدمة .

ولهذا سوف نقف فحسب لمناقشة بعض نواحي الضعف الفكرية والمنهجية وما أكثرها — في هذا الكتاب، وبخاصة ما يتعلق بموضوعنا من هذه النواحي الضعيفة حتى لا تظل قائمة وعالية تلك الدعوة التي تطالب باتخاذ منهج هذا الكتاب مثلاً أعلى في دراسة تاريخ التفسير، وسوف يتضح لنا بعد المناقشة، أن الصورة التي قدمها «جولد تسيهر» لتاريخ التفسير — خاصة التفسير الحديث — صورة ناقصة وشائهة تهبط بمناهج التفسير إلى مستوى التعصب المذهبي الممقوت.

ولعل أبرز الأخطاء المنهجية عند هذا المستشرق، أنه بيت النية على تحقيق فرض بعينه، اعتنقه مقدماً، واعتسف من المقدمات واختار من الوسائل والأمثلة في تاريخ التفسير ما يوصله إلى ذلك الغرض، ويحقق له تلك النتيجة بعينها، وقد يكون من حق المؤلف أن يلتزم منهجاً يسعف على تصوير افتراض يتخيله، ولكن ليس من الحق أن يقال إن جهده في هذا الصدد كشف صادق عن حقيقة التفسير عند المسلمين.

لقد طوى المؤلف نفسه على زعم أن النص القرآني أخذ من المفسرين أكثر مما أعطاهم، وشغل نفسه ببيان مدى النجاح الذي حققته المذاهب الدينية في تفسيرها المذهبي، والكشف عن موقف الفرق الإسلامية من النص المقدس، وتلك غاية بات المؤلف معها مغرماً بتتبع الجوانب المذهبية الشخصية والعقدية في التفسير — وهي قليلة — دون غيرها، وتخير من مناهج المفسرين ما يخدم فكرته ويكشف عن أثر الالتزام المذهبي في توجيه النص وإنطاقه بمبادىء المذهب وعقائده.

ومرة أخرى قد يكون من حق الباحث أن يسلك أي الطرق المنهجية في بحثه لكن يصبح من الواجب عليه حينئذ أن يلتزم أصول هذا الطريق

طوال بحثه ، وألا يؤمن ببعض المنهج ويكفر ببعضه ، ولو فعل المستشرق ذلك واستقصى جوانب التفسير المذهبي كلها من تشريعية فقهية ، إلى لغوية نحوية ، أو أثرية موسوعية . . . إذن لتكشفت له حقيقة مغايرة ، وهي أن النص القرآني نص خصيب متجدد وثري ، وأن استجابته لكل الاتجاهات الثقافية ليست مما يفتعله المفسر أو يقسر النص عليه ، وإنما هي استيحاء لمعاني النص الخصيب ، واستلهام لبيانه ومقاصده خلال عصور الثقافة .

« فليس سهواً إذن أن يغفل « جولد تسيهر » عن آثار أخرى في التفسير وإنما هو التجاهل المتعمد ليبدو محصول المسلمين من التفسير في النهاية رذاذاً متناثراً فرقته الأهواء الحزبية والفكرية »[1] .

لقد استمرأ المؤلف انحرافه عن المنهج ، وقادته خطاه إلى التورط في خطأ جديد ، حين عمد إلى أكبر موسوعتين في تاريخ التفسير القديم والحديث فدمغهما بالمذهبية العقدية الشخصية ، حيث لم يعدم – بتطبيقه لمنهجه المنحرف – العثور من هنا وهناك على الشواهد والأدلة على وصفه .

فمن قال قبل « جولد تسيهر » أو بعده إن تفسير الطبري تفسير مذهبي ؟ .

ومن قال إن تفسير المنار كان وقفاً على قضية التمدن الإسلامي والحضارة الحديثة ، فهو بهذا يخرج علينا بمذهبية جديدة . ؟

ولو أنصف المستشرق ، وتنزه عن أغراضه في البحث لوجد مئات الشواهد والأدلة الأخرى التي تبطل ما ادعاه ، وتثبت في غير مراء أن كلا التفسيرين الموسوعيين قد حمل بين جوانبه بذوراً صحيحة لكل التيارات والاتجاهات الفكرية ، والمناهج التفسيرية التي ظهرت بعده ، كما اختلطت فيه هذه البذور

---

(1) الفكر الديني في مواجهة العصر – د . عفت محمد الشرقاوي ص ٥٤ .

الصحيحة بأخرى مريضة كانت هي الأخرى أصلا لما تلا التفسيرين من انحرافات في العقيدة والفكر ، والتى منها قطعا تلك المذهبية التى استشهد عليها المستشرق ، ولكنه الانحراف أولاً في الغاية غير النزيهة ، ثم الانحراف في تطبيق المنهج المختار للوصول إليها ، وأخيراً الانحراف فى تخير الشواهد والنماذج الضعيفة لتأييد الرأى والغاية المعلنة دون سواها من الحقائق والغايات .

وهنا نستطيع أن نقرر أن « جولد تسيهر » لم يعن بتتبع حركة التفسير فى العصر الحديث لا فى مصر ولا فى غيرها ، فتجاهل كثيراً من المحاولات التى ظهرت فى هذا الميدان ، كما لم يقصر دراسته على ما نعنى بدرسه من التجديد فى التفسير من حيث الاتجاهات والمناهج ، وإنما كان جهده مقصوراً على بحث حركة التفسير فى ضوء التمدن الإسلامى الحديث والحضارة الحديثة ، وبمقدار مايخدم الفكرة التى دار حولها فى كتابه كله ، وهي قضية المذهبية ، فكان اختياره لأحد التفاسير وهو تفسير المنار ، ولجانب واحد منه فحسب هو جانب التمدن الإسلامى والحضارة الحديثة .

ونود هنا أن ننبه إلى حقائق ثلاث غابت عن المؤلف ، أو بالأحرى طاردت المؤلف ، ولكنه تجاهلها حتى لا تهدم عليه كتابه من أساسه :

أولاً : أن فكرة المذهبية التى حاول إثباتها لتفسير المنار ، قد انتهت تماماً من قبل أن يظهر تفسير المنار ، بل كان نبذ هذه المذهبية بعامة أساساً من أسس التجديد والإصلاح فى هذه المدرسة ، وأضحت هذه المذاهب البارزة فى ذهن المؤلف هي وكثير من مناحى الفكر ، اتجاهات فكرية محددة فى التفسير الحديث ، دمغت كثيراً من محاولاته بالتجديد الذى لم يعرفه تاريخ التفسير القديم .

ثانياً : أن تلك المذهبية الجديدة التى حاول المستشرق إثباتها لمدرسة المنار ، تتناقض تماماً مع ما قرره هو من مصادرها الثقافية الصافية التى تعود بالإسلام إلى مجده الأول ، فلقد استهدت هذه المدرسة مبادىء الدعوات التجديدية على طول التاريخ الإسلامى ، ابتداء من مناهضة مبدأ التقليد عند الغزالى فى القرن الخامس الهجرى ، وسخريته من فروق المذاهب الفقهية وزوائدها المتفرعة وضروب التعمق فى افتراض الصور والأحوال ، ومروراً بسلفية ابن تيمية وتلامذته الذين أسهموا فى التأسيس الدينى لمدرسة المنار من حيث الرجوع إلى السنة واعتبارها الميزان المعتمد فى تنظيم الحياة الدينية ، ثم أخيراً جوانب الإصلاح الإسلامى فى دعوة الوهابيين ، وأبرزها محاربتها للبدع وإعلاؤها من شأن التهذيب الخلقى والعمل بروح التشريع فى تعاطى الدين والبحث عن جوهر الإسلام ، وروحه الحقيقى[1] .

ثالثاً : أن « جولد تسيهر » وقد طغت أمامه جوانب التفسير ونماذجه التى تنأى به عن المذهبية المزعومة ، لم يجد أمامه من مفر — لإثبات هذه المذهبية — إلا منهج الاختيار والانتخاب الذاتى والبعيد عن الموضوعية ، والذى يبيح لنفسه فيه اختيار شاهد دون نقائضه ، وانتخاب نموذج بعينه دون غيره من نماذج تخالفه .

ويلاحظ قارىء كتاب « جولد تسيهر » أن نماذج التفسير المستخدمة لتحقيق وجهة نظر المؤلف تخفى وراءها سخرية لاذعة من زيف الربط المتعسف بين النص وأفكار بعينها ، وكأنه يعمد إلى تلك المحاولات التى يبدو افتعالها[2] ليبرهن على قضيته الكبرى التى أولع بها خلال فصول

(١) مذاهب التفسير الإسلامى ص ٣٣٦ ، ٣٦٨ .

(٢) راجع هذه الاستشهادات فى الصفحات ٣٨٢ — ٣٨٦ من مذاهب التفسير الإسلامى ، وأصولها من تفسير المنار .

الكتاب ، وهي إفاضة المفسر على النص من ذات نفسه مالايتحمله واقعه[1]، ليخرج من هذا إلى أن تفسير محمد عبده تفسير مذهبي من لون جديد مهما يبد من إقحامه حملات الجدل حول طبيعة المذاهب ومبدأ التقليد .

« وهكذا يرى المستشرق أن المفسر الحديث حين ينتبه إلى التخلف الشديد الذى يحياه المسلمون الآن يعمد إلى النص القرآنى يشده شداً ليؤيد وجهة نظره فى مسايرة الإسلام لحياةالحضارة والتمدن الحديث ، تماماً كما كان يفعل المفسر القديم حين أخذ فى توجيه النص توجيهاً مذهبياً أو عقدياً »[2].

لقد كان المستشرق بارعاً حين ركز بحثه ونظره — طبقاً لغايته المعلنة — على تيار فكرى واحد من التيارات التى تشكل روافد الاتجاهات التفسيرية ، ومن المؤسف أن هذا التيار الواحد الذى وقع عليه اختيار المستشرق لم يكن سوى نتاج بذور الدس اليهودى فيالثقافة الإسلامية منذ فجرها المبكر ، وهو التيار الذى يسمح بطبيعته الذاتية أن يخلع فيه المفسر — أو المخرب — من نفسه وبيئته الثقافية ، وعقيدته المذهبية أو أهوائه المبتدعة — على النص مالاتسمح به طبيعته ولا يتحمله سياقه العام ، كما كان المستشرق بارعاً فى استثمار بذور الدس اليهودى الذى قام به أسلافه الأولون ، وتغليف استثماره بثياب المنهجية العلمية التى كشفنا عن الكثير من زيفها فى تلك العجالة .

وكم كنا نود لو تعرض المستشرق لسائر التيارات التفسيرية الأخرى الملتزمة بضوابط التفسير وقواعده ، والتى تشكل الروافد الإيجابية فى تفسير القرآن الكريم ، أو يعرض للمناهج الفنية فى التفسير ، والتى تسمح بطبيعتها الموضوعية أن يأخذ فيها المفسر من النص ويستوحيه كل معطياته بفضل

---

(١) مذاهب التفسير الإسلامى ص٣٩٢ .
(٢) الفكر الدينى فى مواجهة العصر — د . عفت محمد الشرقاوى ص٥٩ .

إشعاعية النص القرآنى وثراء عبارته التى تتجاوب مع سائر الثقافات والمعارف الإنسانية ، وتتسع لأسرار الوجود والنفس البشرية ، ولكن الاهتمام بهذا أو ذاك لم يكن يصل به حتما إلا إلى الحقيقة التى وطن نفسه على إخفائها أو تشويهها .

وعلى أية حال فإن حياة « جولد تسيهر » التى لم تمتد إلا إلى عشرين سنة من هذا القرن ـ ومن ثم لم يتمكن فى دراسته إلا من الأجزاء الأولى من تفسير المنار[1] ـ قد وقفت بدراسته بعيداً عن مستوى الأفق الرحيب لهذا الميدان الفكرى الإسلامى ، الذى ظلت جنباته غير واضحة المعالم أمام كثير من المستشرقين .

(١) ظل تفسير المنار يطبع أولا بأول فى حياة مؤلفه إلى أن طبع آخر أجزائه الاثنى عشر بعد وفاته سنة ١٩٤٠ .

٢ — ج جومييه ودراسته عن تفسيرى المنار والجواهر

وبعد موت صاحب المنار بثلاث سنوات أى فى سنة ١٩٤٣ واكتمال تفسيره الموسوعى إثنا عشر جزءاً كبيراً برزت العناية بدراسة حركة التفسير فى العصر الحديث مرة أخرى لدى المستشرقين ، وكان من أبرز المهتمين بذلك المستشرق «ج جومييه[١]» الذى نشر دراسته عن تفسير المنار فى باريس سنة ١٩٥٤ ، بعد أن توفر على دراسته أحد عشر عاماً ، كما نشر بالمديو[٢] (Midea) بحثا عن طنطاوى جوهرى وتفسيره الجواهر .

ومن الملاحظ قبل التعرض لدراسة ج جومييه أنه يتجـرد عن كثير من التضليل والخلط الواضحين لدى « جولد تسيهر » وينأى بنفسه عن الانفصام الذى وقع فيه هذا الأخير ، بين العمومية الشديدة فى عناوين موضوعاته ، والخصوصية الشديدة فى مضامين هذه الموضوعات[٣] . فهو يتجه من أول الأمر فى دراسته للتفسير الحديث إلى مصر بعينه لابتداء ، ثم إلى محاولات محددة لايتجاوزها إلى غيرها إلا بقدر مايوازى بينها وبين موضوعاته فى نقاط معينة تطلبتها دراسته ، فاتخذت علاقة العموم والخصوص عنده بين الموضوع المدروس ومضمونه اتجاها مضاداً لها عند « جولد تسيهر » .

---

(١) مستشرق معاصر من الآباء الدومنيكان ، حصل على الدكتوراه من جامعة السوربون فى مدرسة محمد عبده فى تفسير القرآن الكريم .

(٢) مختارات معهد الدومنيكان للدراسات الشرقية ج ٥ سنة ١٩٥٨ .

(٣) راجع : كيف عنون هذا المستشرق أحد فصول كتابه بـ « التفسير فى ضوء التمدن الحديث » ، ولم يتعرض له إلا فى مصر والهند ، وحين أغفل الهند وركـز على مصر لم يتناول ماتحت يده من محاولات بل قصر نفسه على تفسير واحد .

وعلى كل حال فهو بهذا التحديد النسبي لمجال دراسته يقترب إلى حد ما من مجال دراستنا خاصة إذا اكتشفنا عنده اعترافاً ضمنياً باتجاهات جديدة فى نواحى الثقافة المصرية عامة ، ومن بينها تفسير القرآن الكريم ، وإن اختلفنا معه فى ماهية هذا التجديد ومفهومه .

أ — ج جومييه فى كتابه تفسير المنار :

ويبدو أن مسألة التجديد ومفهومها عند « ج جومييه » هي أكبر الحقائق التى تسود منهج المؤلف فى كتابه تفسير المنار ، كما تعد أيضاً — من وجهة نظرنا — أهم النقاط الجديرة بالتوضيح[1] ؛ إذ تتلخص آراءه — التى لاتخلو من مغالاة أو مبالغة — فى تقويم التفسير الحديث .

ويلاحظ « ج جومييه » أن مصر وهي تمر بفترة بعث ناهض تجدد فيها حياتها من جميع جوانبها الاقتصادية والثقافية والأدبية والسياسية ظلت مشدودة إلى الماضى فى الجانب العقدى « فعندما نتحدث عن التطور اللاهوتى والعقدى لاينبغى أن يتوقع القارىء تجديداً فى التفسير يشابه ماحدث فى الفكر الغربى خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ... ولقد يخاطر المفسر أحيانا ، فيشير — فى مسائل غير رئيسة — إلى أمر مستحدث ، أو ينقل عن مؤلف أوربى ، ولكن يبدو أن نزعة التجديد التى حاول أن يتصف بها كثير من هؤلاء المفسرين المعاصرين ليست إلا نقابا سطحياً يخفى خلفه موقفاً أشد تطرفاً وتعلقا بالماضى ، فالتقدم عندهم إنما يكون بالرجوع إلى الماضى المرموق مع الاعتراف بضرورات الوقت الحاضر[2] » .

---

(١) اعتمدنا — اعتماداً يكاد يكون كلياً — فى المعلومات التى نناقشها عند هذا المستشرق الفرنسى ، و « ج بالجون » المستشرق الإنجليزى فيما بعد — على ماورد فى كتاب الدكتور عفت محمد الشرقاوى — الفكر الدينى فى مواجهة العصر .

(٢) الفكر الدينى فى مواجهة العصر — د. عفت محمد الشرقاوى ص ٦٨ .

والمؤلف فى هذه النقطة يتمثل فى فكره ووعيه الصراع المصطنع بين رجال الفكر ورجال الدين فى الأمم والمجتمعات الأوربية لأربعة ـ أو خمسة ـ قرون مضت منذ فجر النهضة الأوربية ومحاكم التفتيش حتى اليوم .

وقد اتجه الفكر فى هذا الصراع اتجاهاً مادياً بحتا ، وكلما أوغل فى اتجاهه وأظهر تقدماً فى ميدانه ازداد انتصاره على مبادىء الدين وعقائده « حتى خلت فلسفة الغرب وعلومه من تصور وجود الإله ، وكل مافوق الطبيعة ، وانتهت بهما الحال إلى أنه لم يبق شىء حقيقياً عندهم من أشياء هذا الوجود سوى المادة والحركة ، وقرّ اعتقاد أصحاب الحكمة والفلسفة على أن مادون هاتين خيال لاحقيقة له ، كما يشهد بذلك تاريخ الفلسفة والعلوم الغربية[1] » .

والمرء إذ يعجب كثيراً من ذلك الصراع الغريب غير الطبيعى ، يعجب أكثر ويندهش من موقف أولئك المستشرقين الذين يفكرون وفى أذهانهم أن المجتمعات الدينية الإسلامية لابد أن تكون صورة مكررة لمجتمعاتهم ، بكل ماورثته من ضلال وانحراف عن ميدان الإيمان والعقائد السليمة .

فهل هذا الأثر الناجم عن صراع غريب وبعيد عن الإسلام ومجتمعاته وذلك التطور من الإيمان إلى الإلحاد هو ما كان يتوقعه « ج جوميه » ليتم للتفسير الحديث فى مصر صفته التجديدية ، المشابهة لما حدث فى الفكر الغربى تلك الصفة التى يواكب بها تقدم الجوانب الأخرى فى الحياة المصرية ، ولايظل مقيداً بأغلال الماضى وموروثاته ؟ .

إن هذا هو مايراد حقيقة للمسلمين ، ولايفتأ المستشرقون يعبرون عنه

---

(١) نحن والحضارة الغربية-المودودى ص ١٥ .

بأسلوب أو آخر ، ويتضح هذا جيداً من الفقرتين التاليتين اللتين تعرض فيهما حقيقة ـ بالنقد والتحليل للمنهج الفني التفسيري ، وحاول من خلالهما الاستدلال على الحقيقة السابقة في زعمه ، إذ يرى « أن تفسير مدرسة المنار والتفاسير التي عاصرته ، لم يتجه أي منها إلى استخدام وسائل النقد الحديثة في التفسير ، لقد احتفظ المفسرون بمنهجهم السلفي في النقد الخارجي، ثم دعموه بإشارات مقتضبة من التحليل الداخلي للنص . . . وهذا هو طابع التفسير الحديث للقرآن في مصر.. إنه استمداد يبسط أعمال السابقين من قدامى المفسرين أمثال الطبري والزمخشري والرازي والألوسي ... وإنه لمن غير المتوقع أن تنجح المناهج التقليدية السلفية الموروثة عن القدماء بعد أن تناولتها أيدي المحدثين في تقديم نتائج حديثة تماماً ، وهي التي ظلت أربعة عشر قرنا من الزمان ثابتة لاتتغير ..[1] » .

والمحاولة الوحيدة التي نالت إعجاب « ج جومييه » واختلفت عن كل ما ظهر في تفسير القرآن الكريم حديثاً ، هي محاولة الدكتور محمد أحمد خلف الله في دراسته عن الفن القصصي في القرآن الكريم ، فهي عنده الدراسة الجادة والوحيدة التي تعد بحق جديرة بكل تقدير بين كل ما كتب في التفسير الحديث .

وإذا كان من رأي المستشرق وامتداحه لهذه المحاولة ، أن الحملة التي عاناها المؤلف بعد محاولته ، إنما تدل على أن المناهج السائدة لتفسير القرآن الكريم لا تزال حتى الآن ترزح تحت قيود التقليد ، فإننا نعرف من جهة أخرى مبعث سروره الحقيقي من هذه المحاولة ، إنه قطعاً ليس المنهج

---

(١) Le com mentaire P.VII. نقلا عن الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٦٨ .

الموضوعي الأدبي الذى قامت عليه الدراسة ، فليست هذه أول الدراسات المصرية التي يعلمها المستشرق جومبيه تنهج هذا النهج ، ولا هي آخرها ، ولو تعمق المستشرق في موضوع بحثه « تفسير المنار » قليلا لوجد أصولا وبذوراً جيدة لهذا المنهج[1] ، ولا تضح له — على عكس ما توقع — كيف يمكن أن تقدم المناهج التفسيرية التقليدية الحديثة على أيدى المحدثين نتائج حديثة تماماً ، هذا إذا كان يجهل محاولة الرافعي في درسه الموضوعي لإعجاز القرآن الكريم ، وغيرها كثير .

ومهما يكن من تقديرنا للمنهج الموضوعي الجديد عامة ، فلقد أضحى هذا المنهج على يد صاحب الفن القصصي دون غيره ، وفي تلك المحاولة دون غيرها مثلا على ضلال المنهج الذى يخلط بين المصطلحات ، ويقسر النصوص على غير ما وضعت له ، حتى يصل إلى نتائج غير سديدة لكنها متفق عليها مقدماً[2] وهنا يلتقى المفسر الموضوعي المصرى مع المستشرقين عامة في طريق واحدة ، وينتهون إلى غاية واحدة تضمهم جميعاً ، فيتضح لنا بالتالى سر إعجابهم بهذه المحاولة ، ودفاعهم عنها ضد تحكم الرجعية الدينية — على زعمهم — في حركة التفسير الحديثة[3] ، ويتكشف لنا تماماً مفهومهم للتجديد ومضمونه من تعصير للإسلام ، وتخريب لمبادئه وقيمه الثابتة .

(١) راجع تفسير المنار الطبعة الأولى — القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ ، ١/١٥ من الفاتحة ، ١ / ١٢٥ ، ١٩٢ .

(٢) من هذه النتائج : أن القرآن فيه خلق للحوادث ، وتصرف فيها ، يقصد به إلى تجويد الفن — بمعنى التزويق الذى لا يتقيد بواقع — ففي قصص القرآن في زعم المؤلف حوادث وتمت من بطل لا وجود له تاريخيا ، أو له وجود ولكن هذه الحوادث لم تقع ، أو وقع بعضها وأضيف إليها باقيها ، أو بولغ في تصويرها حتى خرجت عن حقيقتها العادية المألوفة ، وغير ذلك مما سيتاح لنا مناقشته في مكانه من دراستنا — راجع : الفن القصصي في القرآن الكريم — د. محمد أحمد خلف الله ص ١١٨ الطبعة الثانية — القاهرة سنة ١٩٥٧ .

(٣) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٣٢٠ .

وفيما عدا الإشارة العرضية – عند « ج جومييه » « إلى المناهج التقليدية وما يزحمها حديثاً من المناهج الموضوعية لا نجد عنده اهتماماً ملحوظاً بقضية المناهج التفسيرية ، حيث آثر أن يتجنب التحليل الفنى لمنهج المنار فى التفسير ؛ « لأن الاهتمام الفنى بمبادىء التفسير ومناهجه لم تكن — كما قال — محل عنايته دائماً ، وإنما كان جل غايته أن يصور ملامح الفكر عند جماعة كبيرة من المفكرين فى مصر »[1] ، فجاءت دراسته فى أكثر الأحيان تسجيلا واعياً ، وتلخيصاً دقيقاً لآراء وأفكار تفسير المنار .

وفى هذا الميدان يقف « ج جومييه » على أكثر من حقيقة تشيع فى تفسير المنار ، وتشكل اتجاهه الجديد فى التفسير ، فضلا عن احتوائه لبذور الاتجاهات الأخرى التى جاءت تالية له ، كما يقترب من الحقيقة فى مناقشته لبعض الحقائق الأخرى فى تفسير المنار ، فيكشف بذلك عن جهد مشكور فى دراسة هذا التفسير .

إنه يشير إلى تأكيد المنار لتقدير القرآن للعقل — حيث يثير كثيراً قضية العقل والوحى ، ويحث على النظر والتأمل ، ويثنى على العلم والعلماء ، باعتبار أن ذلك كله خير ما يقرب العبد إلى ربه ، ويهديه إلى الطريق المستقيم فى دنياه وآخرته[2] .

ويتكلم عن التاريخ والسنن الاجتماعية باعتبارهما من المسائل الكبرى التى أثارتها مدرسة المنار وأشادت بها وبمكانتها فى هداية الناس حيث اعتبر أصحاب المنار التاريخ خادماً للتفسير ، وبمثله يستطيع المسلم أن يحيط تماماً

---

(١) Le Commentaire P. X. نقلا عن الفكر الدينى ص ٧٠ .
(٢) Le Commentaire P. 87. نقلا عن الفكر الدينى ص ٧٠ .

بمطات غزوات مثل أحد وحنين وتبوك «وأن يتعمق فهم حياة الرسول ﷺ على وجه حقيقى »[1] .

ثم يعرض « ج جوميه » لما يشيع بين المستشرقين من انغماس محمد عبده فى التفسير العلمى ، وينتهى إلى أن آراء هؤلاء فى هذه النقطة يشوبها كثير من المبالغة والبعد عن الحقيقة[2] ، وبهذا ينصف « ج جوميه » مدرسة المنار من دعوى شطط التأويل ، ويرد على « جولد تسيهر » الذى حاول التدليل على افتعال محمد عبده لكثير من التأويلات العلمية[3] ، وإن كان « ج جوميه » قد عاد فزعم أن مدرسة المنار التى كانت تقول : إن القرآن لم ينزل على النبى ﷺ ليكشف للناس أسرار العلوم وإنما ليهديهم إلى الطريق المستقيم تعود فتحاول أن تقيم كثيراً من تأويلاتها للنص القرآنى على أساس من العلوم الحديثة[4] .

ثم يتحدث « ج جوميه » بعد ذلك عن قضية الاجتهاد فى مدرسة المنار وتفسيرها ويشير إلى مناداتها بفتح باب الاجتهاد ، وأنها لم تلتزم حدود مذهب معين من المذاهب السلفية ، كما أخذت على عاتقها حربها للبدع وخرافات المتصوفين[5] ، وهو بهذا يكشف — رغما منه — عن حقيقة علمية ، حاول الحيدة عنها مراراً هو و « جولد تسيهر » من قبل ، وهي أن حرب المنار للتقليد ومناداتها بفتح باب الاجتهاد كان مبدأ أصيلا فى فكر المنار واتجاهه ،

---

(١) Le Commentaire P. 169. نقلا عن الفكر الدينى ص ٧٠ .

(٢) Le Commentaire P. 133. نقلا عن الفكر الدينى ٧١ .

(٣) المذاهب الإسلامية فى تفسير القرآن الكريم «جولد تسيهر» ص ٣٨٣–٣٨٦.

(٤) Le Commentaire P. 236 نقلا عن الفكر الدينى ص ٧١ ، وسوف نعرف موقف مدرسة المنار الحقيق من هذه القضية ، ونناقشه فى مكانه من هذه الدراسة .

(٥) Le Commentaire P. 191 نقلا عن الفكر الدينى ص ٧٢ .

وأنه لم يكن أبدا شيئاً مقحما أو مظهرياً يستتر وراءه تشبثاً بقيود الماضي وأغلاله كما يزعمون .

وعلى أية حال فإننا نحمد لـ « ج جومييه » تنبهه الواضح لموضوع درسه ، وتفرقته الحاسمة بين طبيعة الفكر وألوانه التي تشكل نسيج تفسير المنار واتجاهه ، وبين المنهج الفني والوعاء الذي احتوى هذا الفكر ، كما ننوه أيضاً بتلك الروح العلمية الشجاعة التي اتسم بها « ج جومييه » حيث ركز في بحثه على الجانب الفكري ، وخرج علينا بنتائج عديدة ، ناقشنا بعضاً منها ، وابتعد عن الجانب الفني المنهجي — الذي لم تتضح لديه معالمه — فجنب نفسه مزيداً من التورط والأخطاء .

(ب) « ج جومييه » في كتابه « الشيخ طنطاوي وتفسيره الجواهر » :—

ويتعرض « ج جومييه » مرة أخرى لحركة التفسير في العصر الحديث من خلال بحثه عن طنطاوي جوهري وآثاره العلمية التي يعد في مقدمتها تفسيره للقرآن الكريم ، المسمى بتفسير الجواهر ، ويثير « ج جومييه » عدة قضايا عريضة تتعلق بهذا التفسير ، وتتطلب تفصيلا طويلا ، لكنه يمسها مسا خفيفاً ويكتفي منها بمجرد العرض الذي يعرف فيه القارىء بمادة هذا التفسير ومضمونه خلال صفحات قليلة ، ولكن هذا العرض كان مصبوغا ببعض الأفكار والأغراض الذاتية التي تنأى عنها أمانة البحث وتفرض علينا مناقشتها .

وعلى خلاف عادة « ج جومييه » في عدم التعرض للمنهج الفني التحليلي للمفسر نجده يعرض لمنهج طنطاوي في التفسير أول ما يعرض ، ويبين طريقته في التفسير ، فيشير إلى أنه كان يتبع الخطة القديمة ، ولكنه لم يكن يتتبع النص كلمة كلمة وآية آية ، كما كانوا يفعلون ، وإنما كان يقسم

السورة إلى أجزاء متعددة كبيرة يتناولها جزءاً بعد آخر[1] .

وتقرير فكرة « ج جومييه » عن منهج طنطاوى بهذه الصورة يحتاج إلى كثير من الدقة والتحرير حتى يرفع عنه خلط الحقيقة بالوهم ، فإذا كان مفسرنا قد اتبع فى تفسيره ترتيب السور على ورودها فى المصحف شأنه شأن القدماء ، فلقد تتبع النص فعلا — لتكمل له تلك الخطة — كلمة كلمة وآية آية على عكس ماقرره « ج جومييه » .

وتقسيم المفسر للسورة إلى أجزاء متعددة كبيرة يتناولها جزءاً بعد آخر، شيء جديد لم يعرفه المفسرون القدماء ، وهو أمر يتردد معه الدارس المنصف كثيراً قبل أن يقرر اتباع المفسر عامة للخطة القديمة فى التفسير ، كما يبعث على التشكيك فى مثل ذلك التقرير واتهامه بالتقليل من أهمية هذا التفسير وجدته .

ولقد يبدو أن فى تشكيكنا حول هذا التقرير شيئاً من المبالغة أو التجنى ولكن سرعان ما يزول هذا البادى إذا طالعنا « ج جومييه » بأن الدور الخطير الذى لعبه تفسير الجواهر « لا يعدو أن يكون انطباعات حيوية لشيخ معلم تجاه ما يتناوله النص القرآنى من أسرار الكون ، وأمام مشكلة الاحتلال الأجنبي لبلاد المسلمين بل وأمام النفوذ الأوربى المتغلغل » ، فهل هذا التفسير — الذى لقى صدى واسع النطاق فى الأمم الآسيوية المسلمة — لم يكن حقا إلا انطباعات لشيخ معلم ؟ .

إن تلك محاولة سافرة للتقليل من شأن وأهمية هذا السفر العظيم الذى يفتح عيون المسلمين على كنوز كتابهم ، ويكشف كثيراً من عورات الغرب ومدنيته الحديثة ، وهو أمر من الطبيعى أن يثير حفيظة هؤلاء المستشرقين ويودون لو نجحوا فى إخماد هذا الكشف .

---

(١) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٧٣ .

ولا يكاد يطلعنا « ج جوميه » على تعليق أو تحليل آخر حول تفسير الجواهر ، إذ ينتقل مباشرة إلى تعداد المصادر التى ورد ذكرها فى التفسير واعتمد عليها ، فيذكر لنا من مصادره العربية نصوصاً من رسائل « إخوان الصفاء » وقصصاً على نمط « كليلة ودمنة » وقد يورد شيئاً من « ألف ليلة وليلة » ، بل يذكر لنا أنه لم ينس « السندباد البحرى »[1] .

وهذه المصادر — كما نرى — إما أدبية شعبية تعتمد على الخرافات والأساطير ، وإما فلسفية مشبوهة ومنحرفة يتنزه عن التلبس بها والدخول فى شرحه وتفسيره أى نص مقدس — فضلا عن أن يكون أصل هذه النصوص وأوثقها — وكأنى بالمستشرق يغمز بذكر هذه المصادر ، ويوعز من طرف خفى بتفاهة التفسير المعتمد عليها ؛ لأنه لو شاء أن يجد عشرات من المصادر الغربية الممتازة والمحترمة دينياً لدى القارىء الغربى والشرقى على السواء لوجدها .

ومن بين المصادر الأجنبية التى يركز عليها « ج جوميه » ولا يأسى أن يسجل تأثر المفسر بها أعلام كبار من مفكري الغرب القدماء والمحدثين وآثارهم « فهو يقتبس من عجائب الطبيعة » لـ « افيرى Iv burry » ويسوق نصوصاً طويلة من محاورات « إفلاطون » إلى أن يقول : « ومن بين مصادره التى استعان بها على مناقشة المسيحية نصوص من إنجيل برنابا والتوراة ، وهناك مجموعة من الكتاب يستعين بهم المؤلف على دعم وجهة نظرة الإسلام ومن بين هؤلاء « سيدلوت » و « كارليل » وغيرهما[2] .

---

(١) Le Cheigh Ṭanṭawī Jawharī it Sau Commentaire du Corān P. 28. نقلا عن الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٧٣ .

(٢) Le Cheigh P.28. نقلا عن الفكر الدينى ص ٧٤ .

ونحن من جانبنا لا ننكر ورود هذه الأشياء الأجنبية لا فى تفسير الجواهر فحسب ، بل فى غالب التفاسير الكبيرة التى تتعرض لجميع القرآن أو للكثير منه ، لكن ما ننبه إليه هنا أن مسألة الاستعانة والتأثر هذه التى يذكرها « ج جومييه » إن لم تفهم على وجهها الصحيح فإنها تترك لدى القارىء انطباعاً فى النفس غير شريف ، وهو ما لا نعنى « ج جومييه » من القصد إليه والإيعاز به .

وفى حديث المستشرق الفرنسى عن التفسير العلمى للقرآن الكريم فى تفسير الجواهر وهو أبرز جوانب الفكر فيه ، يسجل « ج جومييه » حماسة المفسر لهذا اللون من التفسير ، والشخصية التى كانت وراء هذا الاتجاه عنده بحياتها الإسلامية العميقة ، وآثارها الفكرية ذات الصبغة التجديدية فى حياة العلوم الإسلامية[1]، كما ينقل لنا تأكيد جوهرى وإيمانه بأن القرآن له رسالة علمية[2] ، وأن سر العلوم فى هذا القرآن هو نوع من الإعجاز ، فالقرآن معجز فى رأيه لأنه مصدر كل المعارف فى هذا الكون بالإضافة إلى إعجازه البلاغى الذى تحدث عنه السابقون .

ولكن « ج جومييه » لا يلبث أن يبث خلال هذه الحقيقة السابقة ما يترفع جوهرى وكل مسلم عن الاعتقاد فيه ، وهو الإيمان بأن إنسانا ما لا يمكنه فهم القرآن حق الفهم ما لم يعرف العلوم الحديثة،وهو قول خطير يسقط من حسابه فهم المسلمين جميعاً وتفسيرهم للقرآن الكريم منذ عصر النبوة حتى ظهور العلوم الحديثة ، وسوف يتاح لنا أن نعرف مبلغ الكذب فى تلك الدعوى

---

(١) المقصود بهذه الشخصية الإمام أبو حامد الغزالى وكتاباه جواهر القرآن وإحياء علوم الدين .

(٢) هذه الفكرة يناهضها تماما أصحاب الاتجاه الهدائى الذين يشجبون التفسير العلمى ويعارضونه .

حين نعرض بالتفصيل والتحليل قضية التفسير العلمى ، وموقف المفسرين العلميين ـ ومنهم جوهري ـ من هذه القضية .

بقى أخيراً أن ننبه إلى أن « ج جومييه » لم يتعرض لاتجاهات التفسير الحديث عامة ، وإنما اختار تفسيرين فقط من تفاسير العصر الحديث ، وكان تعرضه فى كل منهما يقع بالدرجة الأولى على فكر هذه التفاسير ومصادرها ومواردها الأولى ، مبتعداً فى تناوله هذين التفسيرين عن الشكل والنهج الفنى الذى لم يتعرض له إلا تعرضاً سطحياً ، كما لم يتناول فكر التفسيرين بما يبرز الجديد فيهما وإنما حاول أن يقنعنا بأنها تعكس تعلقاً بأهداب الماضى ، ولا تحمل من الجدة إلا انتسابها إلى هذا العصر الحديث .

٣ — « ج بالجون » فى كتابه تفسير القرآن فى العصر الحديث

فى سنة ١٩٦١ نشر فى ليدن بانجلترا كتاب المستشرق « ج بالجون »[١] ، وفيه يتحدث عن حركة التفسير فى العصر الحديث خلال المدة بين عامى ١٨٨٠ – ١٩٦٠ ، فيتتبع أكثر الجهود الجديدة فى التفسير فى أغلب البلاد الإسلامية ، كمصر والهند وباكستان وإيران ، « ويبدو من هذا أن المؤلف لم يأل جهداً فى سبيل الاطلاع على مصادر التفسير الحديثة حيثما وجدت فاستعان بتفاسير كتبت بالأوردية والفارسية والعربية ، ومع هذا فهو يأسف كثيراً لعدم تمكنه من الاطلاع على تفاسير كتبت بالتركية لعلها تمثل – فى نظره – أهمية خاصة فى تصوير الطابع العام لحركة التفسير فى العصر الحديث »[٢] .

ولا يقف طموح « ج بالجون » عند اتساع الرقعة الجغرافية لبيئات التفسير الحديث فيمد ناظريه عبر القرن التاسع عشر إلى القرن الذى سبقه حيث يحظى بالتقدير عنده مفسر هندى[٣] ، يراه وحده من بين المفسرين المحدثين مستجيباً للظروف الجديدة ، متفاعلا معها ، فهو فى رأيه رائد التفسير الإسلامى بالمعنى الصحيح[٤] .

وهذا الإلمام الواسع من دارس غربى يدهش أى قارىء عربى يهتم بهذه الدراسات ، ويدهش المرء أكثر من ذلك حين نراه « ينعى على المفسرين

(١) مستشرق إنجليزى معاصر يعمل بجامعة ليدن .
(٢) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٧٦ .
(٣) هو شاه ولى الله (١٧٠٣ — ١٧٦٣) .
(٤) Mobern Muslim Korān interpration P. 2. نقلا عن الفكر الدينى ص ٧٨ .

المحدثين تقصيرهم عن التعاون من أجل فهم أعمق للنص القرآنى ، أو تناولهم له بدراسة منهجية خالصة تشبه تلك الدراسات التى كتبت حول الإنجيل فى أوربا وأمريكا »[1] ، ولكن ما يؤسف له هنا أن مبعث الدهشة هذه هو بعينه مبعث الأسف على جهد هذا الدارس الذى لابد أن يجىء – مع الاتساع الزمانى والمكانى – مسطحاً غير عميق مبتسرا غير نضيج .

« ولقد اضطر المؤلف إزاء هذا التناول المجمل أن يكتفى بالوقوف عند كليات عامة لا تمثل حركة التفسير تمثيلا دقيقاً ، أو جزئيات خاصة قد تستنكرها بيئة أخرى استنكارا تاماً »[2] ، وجاء حظ التفسير المصرى الحديث من اهتمامه الباشين أقل الحظوظ ، إذ لم يعرض لغير كتاب الفن القصصى فى القرآن الكريم ومقال للمرحوم الدكتور محمد كامل حسين فى كتابه متنوعات .

والمؤلف يتفق – مثل « ج جومبيه » بأصالة منهج الفن القصصى[3] ، ويرى فى هذه المحاولة كثيرا من الأفكار الجديدة التى يشير إليها « ج يالجون » فى مواضع كثيرة من مؤلفه ، ويأتى فى مقدمتها إفادة صاحب الفن القصصى من علم النفس الحديث وهو أثر واضح – فى نظر « ج يالجون » للثقافة الغربية[4] .

كما لا يخفى « ج يالجون » إعجابه بمقال الدكتور كامل حسين ، والمؤلفان المصريان يمثلان فى نظره الصورة الحقيقية لنهضة التفسير فى مصر[5] .

---

(١) Modern... P.VIII & P.125 نقلا عن الفكر الدينى ص ١٤ ، ٧٦ .
(٢) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٨١ .
(٣) Modern P.2. نقلا عن الفكر الدينى ص ٧٧ .
(٤) Modern P.27. نقلا عن الفكر الدينى ص ٧٩ .
(٥) Modern P.7. نقلا عن الفكر الدينى ص ٧٨ .

وسوف لا نعيد هنا نقدنا لتقييم هذا الإعجاب والتغنى بهاتين المحاولتين ، أو نناقش درجة تمثيلهما لنهضة التفسير المصرى الحديث مما ذكرنا بعضا منه قبل ذلك[1] ، لكن يكفى أن نذكر — هنا — بأن الحكم على الشىء — كما يقول المناطقة — فرع تصوره ودراسته ، وكما هو واضح ، فإن « ج بالجون » لا يستطيع أن يزعم بأنه درس التفسير المصرى الحديث ، وقد كان فى متناوله الكثير منه قبل نشر دراسته .

وفيما عدا هاتين المحاولتين السابقتين ، لا يتعرض « ج بالجون » للتفسير المصرى الحديث إلا من خلال الأحكام العامة التى يصدرها على اتجاهات التفسير الحديث عامة ، وما ناقشه من قضايا كلية حملتها اتجاهات التفسير فى بيئاته المختلفة .

ويفاجئنا « ج بالجون » فى مقدمة كتابه حين يطرح علينا فى يسر وبساطة مشروعية التجديد فى التفسير ، وذلك حين يصف مكانة القرآن الكريم فى العالم الإسلامى « مؤكدا أن محاولة استهداء النص فى كل ما يجد من أحداث ، كانت الأساس الذى يهدف المسلمون إليه منذ وفاة النبى (ﷺ) . . . ولقد كان على المسلمين أن يلتمسوا أحكاماً لهذه الأحداث تتفق وجوهر الحقيقة القرآنية ، وهكذا اضطر المسلمون إلى تجديد فى التفسير يلائم الأحداث الجديدة »[2] ، فنظن أن قد وقع المؤلف على حق يخالف به إخوة له من قبل ، ولكن سرعان ما تتبدد المفاجأة ويرتفع الظن ، ويطالعنا « ج بالجون » على مفهوم للتجديد أكثر هدما وأشد تخريباً لعقائد الإسلام ومفاهيمه الاجتماعية .

---

(1) راجع فى ذلك الصفحات ٧٢ — ٨٦ من الدراسة .
(2) Modern P.2. عن الفكر الدينى فى مواجهة العصر ٧٧ .

يقول « ج بالجون » : « كلما ازداد المسلمون اتصالا بالحضارة الأجنبية ازدادوا حاجة إلى إعادة النظر فى كتابهم المقدس[1] ، ولكن تأثر المسلمين بالحضارة الحديثة ، وموقفهم منها ليس شبيها بمواقفهم السابقة أمام الحضارات الأجنبية ، فلم يعد الإنسان المسلم – فى معاناته للحكم الأجنبى – أمام مذاهب فى العقيدة تتشابه ولاتختلف ، بل أمام اتجاهات متباينة تختلف ولا تتشابه[2]، وقد تهدد أصولا عميقة فى العقيدة نفسها . . . وصارت مشكلات المستوى الاجتماعى للمسلمين تتعارض مع مستوى الحياة فى الغرب بكل مافيها من نشاط وفاعلية ، حتى أصبح ذلك ملحوظاً بدرجة مؤلمة ، ومع ذلك فإن علماء المسلمين لم يستجيبوا لهذه الصيحات الجديدة إلا بجهود يائسة يحاولون بها تأكيد صلاحية الطريقة القديمة والمنهج الموروث ، وبهذا تجاهل المفسرون المحدثون تماماً نداء النهضة الجديدة »[3] .

وحين ينقد « ج بالجون » خطط التفسير العصرى ومناهجه يلاحظ « أن المفسر المحدث يميل عن ترديد الإسرائيليات وينفر منها ، ويبعد عن الأساطير اليهودية والآراء البوذية والإيرانية فى تفسيره اكتفاء منه بالوقوف عند القرآن فى تفسير القرآن ، كما كان يقول القدماء وهكذا أصبحت الغاية فى تفسير القرآن هى الرجوع إلى القرآن وحده »[4] .

وهكذا يضع « ج بالجون » اتجاهات التفسير الحديثة فى وضع حرج ويخير أصحابها بين نقيضين أحلاهما مر ، فإما التمسك بالقديم والعقيدة الواحدة

---

(١) لاحظ إيهام هذه العبارة بالعود إلى النص نفسه بتغيير أو تحريف أو تزييف وهو ما يمكن للقارىء الأجنبى أن يفهمه من العبارة بسهولة ويسر .

(٢) قارن هذا بما عند « جولد تسيهر » من تعدد الإسلام بتعدد المذاهب والعقائد .

(٣) Modern P.2 نقلا عن الفكر الدينى ص ٧٧ .

(٤) Modern Muslim Korâ n in terpr a tion P. 2 نقلا عن الفكر الدينى ٧٨ .

الصافية التى لا تتبدل ولا تتعدد ، والإيمان بمبادىء الإسلام وقيمه الثابتة التى لا تتغير ، وإذن فلا جديد فى تفسير القرآن الكريم ، ولا تقدم للمسلمين وإنما رجعية وجمود وتخلف ... وإما الارتماء فى أحضان مبادىء الحضارة الغربية والاستجابة لنداء النهضة الجديدة وصيحاتها ، والإيمان بالأساطير وسائر النظريات والآراء والفلسفات ، حيث تفسد القيم ، وتتباين العقائد ، وتضطرب النصوص المقدسة ، فهذا هو التجديد ، وهذا هو الإسلام العصرى ـ فى زعمهم بله التخريب أو التبديد الحقيقى الذى يبغونه ويسعون إليه من طرف خفى .

ولا ننسى فى خضم إغراض الاستشراق عند « ج بالجون » وسطحية أحكامه العامة التى فرضتها طبيعة منهجه واتساع موضوعه ـ أن ننوه بتلك اللقطة البارعة التى كشف فيها عن المعادلة الصعبة فى الكتب المقدسة عامة ، من حيث ثبات حقائقها من جهة ، وضرورة إصلاحها للناس ومجتمعاتهم ومسايرتها لعلومهم ومعارفهم من جهة أخرى ، فحين يتحدث « ج بالجون » عن القرآن الكريم ، وموقفه من المدنية الحديثة ، يشير إلى ما يحاول المحدثون من ربط بين النظريات الحديثة والآيات القرآنية[١] ، وهى مشكلة تواجه كل كتاب مقدس ، يحاول إصلاح الناس الذين يتزل فيهم[٢] ، مع احتفاظه بقيم دائمة ثابتة على الزمن »[٣] .

ومع إيماننا الجازم بضرورة تحقيق القرآن الكريم لهذه المعادلة الصعبة لأنه معجزة الرسالة الخاتمة الدائمة ، ومنهج حياة المؤمنين بها ، ولما تدل عليه شواهد

---

(١) سوف نعرف فيما بعد إلى أى حد يمكن عد هؤلاء من المفسرين المحدثين حقيقة أم أنهم من المتلبسين بطائفة المفسرين الحقيقيين والذين يسيئون إليهم .

(٢) Modern P. 88 نقلا عن الفكر الدينى ص ٨٠ .

(٣) لاحظ إيهام هذا النص خصوصية القرآن بمن نزل فيهم دون غيرهم من معاصريهم أو التالين ، وهو ظلم للقرآن الكريم ، ونزول به إلى مستوى النصوص المقدسة الأخرى وخصوصيتها .

الواقع ودلالته طوال تاريخ المسلمين ، فإننا نشك فى ضرورة تحقيق النصوص المقدسة الأخرى لهذه المعادلة الصعبة ، لانتفاء هذه الأسباب نفسها ، فلم تكن هذه النصوص معجزة رسالاتها أو منهجا لحياة المؤمنين بها ، وإذا ضمت هذه النصوص كثيراً من النصائح والوصايا والتعاليم الشرعية والخلقية التهذيبية وغيرها فقد كان كل ذلك موقوتا بمدة الرسالات السابقة ، غير صالح بالضرورة لأطوار البشرية التالية لطور هذه الرسالات .

وبحسب القارىء أن يرجع إلى تاريخ الكنائس الشرقية والغربية على السواء ليجده مكتوباً بدماء المعارك الطاحنة بين رجال الدين ونصوصهم المقدسة وبين العلماء والمصلحين الدينيين والاجتماعيين ، وسوف يعرف حينئذ مدى الصدق فى دعوى « ج بالجون » احتفاظ النصوص المقدسة « التوراة والإنجيل » بقيم ثابتة ودائمة على الزمن .

المبحث الثانى

التفسير المصرى الحديث فى دراسات المسلمين

١ — التفسير والمفسرون للشيخ محمد حسين الذهبى :

وفى بداية الستينات ظهرت فى المحيط العربى والإسلامى دراسة أكثر طموحا من دراسة « ج بالجون » ؛ إذ امتدت هذه الدراسة بعرض العالم الإسلامى كله ، وضربت بجذورها إلى نشأة التفسير منذ عهد الرسول ﷺ حتى اليوم ، فوسعت بذلك تاريخ المسلمين الفكرى حول تفسير القرآن الكريم[1] قديماً وحديثاً .

وقد استهدف المرحوم الشيخ الذهبى بهذه الدراسة — كما يقول — « أن ينبه المسلمين إلى تراثهم التفسيرى ، الذى اكتظت به المكتبة الإسلامية على سعتها وطول عهدها . . . وهو يرجو أن يكون لعشاق التفسير من وراء مجهوده موسوعة تكشف لهم عن مناهج أشهر المفسرين وطرائقهم التى يسيرون عليها فى شرحهم لكتاب الله تعالى . . . حتى لا يقصروا حياتهم على

---

(١) نعنى بهذه الدراسة كتاب « التفسير والمفسرون » الذى نال صاحبه عنه سنة ١٩٤٦ العالمية بدرجة أستاذ فى علوم القرآن والحديث من جامعة الأزهر ، وظهرت مطبوعة لأول مرة سنة ١٩٦١ فى ثلاثة أجزاء كبار ، شغلت ١١٠٠ ألفاً ومائة صفحة تقريباً .

دراسة كتب طائفة واحدة أو طائفتين دون من عداها من طوائف المفسرين »[1] .

وليس من خطتنا - هنا - ولا من موضوع بحثنا أن نتعرض لهذه الموسوعة بنقد أو تعليق إلا من خلال الحيز الضيق الذى خصصه الشيخ للحديث عن التفسير فى العصر الحديث ، وضمنه خاتمة هذه الدراسة[2] .

لكننا نلاحظ أن هذه الموسوعة الدراسية لا تهتم بالتحليل الكافى لكل التفاسير التى وردت بها ، مكتفية بتقديمها والترجمة لأصحابها ، وذكر نماذج منها حتى ليقال عنها : « إن جانب التسجيل فيها كان أوفى من جانب التفسير والمقارنة »[3] فهى تعتبر معجماً وسجلا لكتب التفسير المشهورة ، ومع هذا فقد ندت عن هذا المعجم والسجل آثار تفسيرية هامة ، قديمة وحديثة ، ربما كانت الخطة الملتزمة وطبيعة الموضوع فى مقدمة الأسباب وراء هذا الإغفال ، وتلك ملاحظة عابرة ، قد تكون لها بعض الأهمية فيما يتعلق بموضوع دراستنا .

وعلى الرغم من تجاوز خاتمة الدارس مائة صفحة ودورانها فى الكلام عن التفسير الحديث حول التفسير المصرى خاصة وقضاياه الكبرى[4] - فقد جاءت أحكامه عامة تنقصها الدقة ، كما ظهرت قضاياه سطحية يعوزها التثبت واليقين[5] .

---

(١) التفسير والمفسرون ـــ الشيخ محمد حسين الذهبى ٢/٩ من التقديم .

(٢) بلغت هذه الخاتمة مائة وعشرين صفحة تقريباً .

(٣) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٦٧ .

(٤) لم يخرج المؤلف عن هذه الحقيقة إلا عنـــد كلامه عن اللونين العلمى والمذهبى ولم يتجاوز فى كل منهما أكثر من صفحتين .

(٥) ليس معنى ذلك التقليل من شأن هذه الدراسة ، فإذا كان الشيخ قد وصل به منهجه إلى درجة بعيدة فى السطحية والوهم والاضطراب فقد لمس نقاطاً غاية فى الأهمية واستطاع أن أن يصنف حركة التفسير الحديثة ويردها إلى اتجاهاتها الأساسية ـ التى سماها ألوانا ،

وما يدهش القارىء حقاً هو اعتقاد المؤلف « أن الأوائل من المفسرين لم يتركوا للأواخر منهم كبير جهد فى تفسير كتاب الله والكشف عن معانيه ومراميه إذ أنهم نظروا إلى القرآن الكريم باعتباره دستورهم ، الذى جمع لهم بين سعادتى الدنيا والأخرة[1] » وهو اعتقاد لو صح لأصبح فى عداد الأوهام الظالمة التى نربأ بكتاب الله عنها ، كما نربأ بهذا المؤلف عن هذا الوهم الذى يصمه بالغفلة الشديدة عما تقرر مبكراً فى ميدان العلوم الإسلامية والعربية من أن علم التفسير فى مقدمة العلوم التى لم تنضج بعد ولم تحترق ، وهى غفلة شديدة حقاً نجل الشيخ عن الاتصاف بها .

ثم يفصل المؤلف هذه الفكرة ويلقى الضوء عليها بما يقلل - فى نظرنا - من اعتقاده البادى ، أو يفسر لنا مراده بالأواخر فى عبارته ، ويعطينا مفهومه عامة عن التجديد الذى طرأ فى علم التفسير ، حيث يقول : « والذى يقرأ كتب التفسير على اختلاف ألوانها لا يداخله شك فى أن كل ما يتعلق بالتفسير من الدراسات المختلفة ، قد وفاه هؤلاء المفسرون الأقدمون حقه من البحث والتحقيق[2] » .

ثم يعدد لنا نواحى العلوم العربية والإسلامية واهتمامات المفسرين بها من خلال تفسيراتهم معقباً عليها بقوله : « كل هذه النواحى وغيرها تناولها المفسرون الأول بتوسع ظاهر ملموس ، لم يترك لمن جاء بعدهم - إلى ما قبل عصرنا بقليل - من عمل جديد ، أو أثر مبتكر يقومون به فى تفاسيرهم التى ألفوها اللهم إلا عملا ضئيلا لا يعدو أن يكون جمعاً لأقوال المتقدمين ، أو شرحا لغامضها أو نقداً وتفنيداً لما يعتوره الضعف منها ، أو ترجيحاً لرأى

---

(1) التفسير والمفسرون ٣ / ١٦١ .
(2) التفسير والمفسرون ٣ / ١٦١ .

على رأى ، مما جعل التفسير يقف وقفة طويلة مليئة بالركود خالية من التجديد والابتكار »[1] .

فهل لنا أن نظن بعد ذلك النص الواضح أن مراد المؤلف بالأواخر الذين لم يترك لهم الأوائل جهد كبير فى التفسير ، هم أصحاب القرون السابقة الذين توقف التفسير على أيديهم ، وكان صفته ما قرر الشيخ سابقاً ؟ إنه ظن ينصف الشيخ من الاعتقاد البادى فى صدر دراسته عن التفسير الحديث وإن كان قد جانبه التوفيق فى التعبير عن مراده .

أما مفهوم الشيخ للتجديد فى التفسير ، فيعرضه لنا من خلال تقريره لنظرة المحدثين إلى كتاب الله ، وهو مفهوم يعتبر - فى تقديرنا له - سلبياً أكثر منه إيجابياً ، إذ يتجه إلى تنقية القديم من التفسير ، وتطهيره أكثر من اتجاهه إلى الابتكار والتجديد الحقيقى ، وهذا ما عبر عنه المؤلف بقوله : « لقد ظل التفسير واقفاً عند مرحلة الجمود لا يحاول التخلص منها ، حتى جاء عصر النهضة العلمية الحديثة ، فاتجهت أنظار العلماء الذين لهم عناية بدراسة التفسير إلى التخلص من هذا الجمود ، فنظروا فى كتاب الله نظرة - وإن كان لها اعتماد كبير على مادونه الأوائل فى التفسير - أثرت فى الاتجاه التفسيرى للقرآن الكريم تأثيراً لا يسعنا إنكاره ، ذلك هو العمل على التخلص من الاستطرادات العلمية التى حشرت فى التفسير ، والعمل على تنقية التفسير من القصص الإسرائيلى وتمحيص ما جاء فيه من الأحاديث الضعيفة أو الموضوعة ، وإلباس التفسير ثوباً أدبياً اجتماعياً يظهر روعة القرآن ، ويكشف عن مراميه الدقيقة وأهدافه السامية والتوفيق بجد بالغ وجهد ظاهر بين القرآن وما وجد من نظرات علمية صحيحة[2] ، وكان ذلك من

---

(١) التفسير والمفسرون ٣ / ١٦١ .

(٢) لسنا فى حاجة إلى تكرار التنبيه على أن مثل ذلك التعبير يصدر دائماً عن معارضى التفسير العلمى ، ويتخذون من هؤلاء المتلبسين بالتفسير العلمى ذريعة إلى شجب التفسير العلمى الصحيح .

أجل أن يعرف المسلمون وغيرهم أن القرآن الكريم هو الكتاب الخالد الذى يتمشى مع الزمن فى جميع أطواره ومراحله ، هذا إلى جانب التأثر بالمذهب والعقيدة والإلحاد الذى قام على حرية الرأى الفاسد »[1] .

ويلفت النظر فى هذا التقرير ، وما تبعه من دراسة لألوان التفسير الحديث أن الشيخ يؤكد فى تقريره على الجوانب السلبية من التجديد ، على حين لا يظهر من هذه الجوانب السلبية إلا أثر ضئيل فى دراسته التالية التى خصصها للجوانب الإيجابية من التجديد ، والتى أشار بها فى تقريره السابق إلى ألوان التفسير الحديث — كما يسميها — والتى تمايز عن بعضها ، ولا تخرج — فى رأيه — عن ألوان أربعة هى : —

١ — اللون العلمى .

٢ — اللون المذهبى .

٣ — اللون الإلحادى .

٤ — اللون الأدبى الاجتماعى .

وإذا ما حاولنا الآن أن نجنب نظرتنا إلى هذه الدراسة اللون المذهبى الذى لم تعرفه البيئة المصرية حديثاً[2] ، فلا يدخل بالتالى فى موضوع دراستنا — أمكننا أن نقف بالمناقشة مع المؤلف حول الألوان — أو الاتجاهات الثلاثة

---

(١) التفسير والمفسرون ٣/١٦١ — ١٦٢ .

(٢) يزعم المؤلف أن أهل السنة فسروا القرآن حديثاً بما يتفق وعقيدتهم ، ويمثل لذلك بما خلفته لنا مدرسة الإمام محمد عبده من كتب فى التفسير ، وهو زعم باطل وأول من يسقطه لنا المؤلف نفسه ، فلا يتناول أحد هذه التفسيرات بالعرض تحت هذا اللون المذهبى ، وإنما يعرض لها جميعا تحت ما سماه اللون الأدبى الاجتماعى ، ولا أدرى كيف غاب هذا عن المؤلف ، وهو الذى يقرر من آراء الإمام أن القرآن لا يتبع العقيدة ، وإنما تؤخذ العقيدة من القرآن . راجع تفسير سورة الفاتحة ص ٤٦ ط دار التحرير بالقاهرة سنة ١٣٨٢ هـ ، التفسير والمفسرون ٣/١٨٦ ، ٢٢٢ .

الباقية ، وسوف تكون مناقشتنا فى شكل ملاحظات وتعليقات نبديها حول نقاط معينة من دراسة الشيخ : ـ

١ ـ وأولى هذه الملاحظات أن المؤلف قد تنبه إلى وجود نوع من التميز بين أنواع التجديد فى التفسير المصرى حديثاً ، وأنه لم يأخذ لوناً ـ أو اتجاهاً ـ واحداً ، وهذا التنبيه جدير بالتقدير ، ويدعم وجهة نظرنا فى درس هذه الألوان ، أو الاتجاهات الجديدة ، على أننا لا نتفق مع الشيخ فى تسمية هذه الاتجاهات ألواناً ، فهذه الألوان على تميزها وتنوعها يمكن أن تجتمع فى الشىء الواحد ذى الاتجاه الواحد ، شأنها شأن التيارات المتنوعة التى تشكل الروافد الأساسية لمجرى واحد ، أما الاتجاهات فهى أوسع من هذه الألوان وأعمق وتتمايز بقواعد وأسس تجعل من كل منها شيئاً آخر يختلف عن غيره من اتجاهات ، وإن اختلط بعضها بالآخر من حيث المقصد أو النتيجة .

٢ ـ وهذا النشاط الإلحادى الذى اعتمده المؤلف ضمن ألوان التفسير الحديث لا أظن كثيراً من الدارسين يوافقونه على هذا الاعتماد ، وإنما يمكن أن يدرس هذا النشاط ـ فى تصورنا ـ تحت الأفهام المنحرفة أو الشاذة لنصوص القرآن الكريم ، أو نظرات زائفة فى القرآن الكريم ، لأن هذا الانحراف إذا كان قد دخل قديماً بالتفاسير الصحيحة على اختلاف مناهجها واتجاهاتها على شكل جزئيات متناثرة هنا وهناك ، مانى القدماء ـ وما زلنا نعانى إلى اليوم ـ فى تنقية التفاسير منه ـ فقد اتخذ هذا الانحراف فى العصر الحديث أشكالا واتجاهات متنوعة ، وظهرت الأنشطة الكاملة والأعمال الكبيرة التى تلبس على الناس دينهم وتعكر عليهم صفو كتابهم ، ومع هذا يحسبها كثير من الناس على شىء ، فيلقونها بالإعجاب والترحيب .

إن هذه الأعمال أبعد ما تكون عن خريطة التفسير مهما وصف بالإلحاد

أو غيره ، لأنها — وهى تتستر بالتجديد والعصرية — تسقط من حسابها أسس وقواعـــد التفسير جميعها ، فإذا الجديد عندها تحريف لا تقره لغة القرآن الكريم ولا يقوم على أصل من الدين ، وإذا العصرية عندها تنكر للسنة الصحيحة ، وهدم لما ابتناه العلماء من آراء واجتهادات أقروها جيلا بعد جيل .

٣ — إن المؤلف وهو يعرض لاتجاهات التفسير حديثاً ، قد اقتصر حقيقة على أعلام أربعة ، خصهم بتعريف واضح فى دراسته ، ووقف أمام نماذج كثيرة من آثارهم ، سواء كانت مطبوعة ، أو ملقاة فى شكل دروس دينية ، وهؤلاء الأربعة ينتمى أحدهم إلى الاتجاه العلمى ، وينتمى الباقون إلى ما سماه الاتجاه أو « اللون الأدبى الاجتماعى » .

« ولا شك أن بين المحدثين مفسرين آخرين ، لم يشر إليهم المؤلف ، إما لأنهم تالون لتاريخ تأليف الكتاب ، وإما لأن جهودهم فيه لا تستحق أن تكون موضع النظر عنده[1] » ، وإما لأن طبيعة موضوعه ، واتساع مداه الزمانى والمكانى قد فرضا عليه الاختيار والانتخاب من بين أعلام المفسرين وتفاسيرهم ، وقد يكون السبب معروفاً لدى المؤلف وحده ، فآثر الحديث عن هؤلاء الأربعة دون غيرهم ممن تمنعه من الحديث عنهم ظروف سياسية أو اجتماعية أو دينية .

ومهما يكن الأمر فما نود التنبيه إليه هنا هو أن إغفال الدارس لكثير من أعلام المفسرين المحدثين وآثارهم النظرية أو العلمية[2] ، قد أخل بالصورة

---

(١) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٦٦ .

(٢) أين هنا دراسات أمين الخولى ومدرســـة الأمناء . وأين تفسير الظلال ودراسات الرافعى ؟ .

التى أعطاها لنا عن التفسير المصرى الحديث ، فلم تظهر فى ملامحها آثار الاتجاه الأدبى بمفهومه العام ، وهو اتجاه يضم تيارات عدة ، حفر كل منها لنفسه ـ ومازال ـ المجرى اللائق به فى أرض الثقافة الإسلامية بعمق وإصرار واضحين، كما حفل هـذا الاتجاه بأعلام كبار ، يعد افتقادهم وافتقاد آثارهم فى تاريخ الثقافة الإسلامية المعاصرة ـ فضلا عن تاريخ لتفسير القرآن مثل هذا السفر العظيم ـ خسارة كبيرة ومؤسفة معا .

٤ ـــ أما ما يوهم تعرض المؤلف لهذا الاتجاه الأدبى فى تعبيره عن أحد ألوان التفسير الحديث ، وتسميته له باللون الأدبى الاجتماعى ، فليس المقصود بالأدبية فى تعبيره ذلك المنهج الفنى أو المفهوم العام الذى ينظر فيه إلى النص القرآنى أولا باعتباره نصاً أدبياً ، ويدار تفسير النص بعد ذلك فى إطار من هذا الاعتبار ، وإنما المقصود بالأدبية فى تعبير المؤلف ، هو إفراغ معانى التفسير التى يهدف إليها القرآن الكريم فى أسلوب شيق أخاذ ، يراعى أفهام صنوف القارئين ، وعبارة عصرية سهلة ترتفع عما أصاب أسلوب المفسرين من تحجر وجمود يقصد فيه إلى حل الألفاظ وإعراب الجمل ، واستعراض المهارات الفنية فى كل فن وتخصص ، مما يصرف الناس عن هداية القرآن الكريم .

ويحسن هنا أن نرجع إلى المؤلف نفسه نستشهد به فيما قصده بالأدبية هنا إذ يقول ـ وهو يعدد محاسن مدرسة المنار التى حملت لواء التفسير الأدبى الاجتماعى ـ : « ثم إن هـذه المدرسة نهجت بالتفسير منهجاً أدبياً اجتماعياً ، فكشفت عن معانى القرآن الكريم ومراميه ...

« كل هـــذا بأسلوب شيق جذاب يستهوى القارىء ويستولى على

قلبه ، ويحبب إليه النظر فى كتاب الله ، ويرغبه فى الوقوف على معانيه وأسراره[1] .

وإذا كان لهذه المدرسة من جهد فى الكشف عن بلاغة القرآن الكريم وإعجازه ، فلا ينهض هذا الجهد عندها إلى درجة تميزه عن غيره من جهودها الأخرى فى ميادين الثقافة الإسلامية والإنسانية عامة[2] إلا بما يجعله بذرة وأصلا من البذور والأصول التى نمت ، وتطورت فيما بعد إلى اتجاهات مكتملة فى تفسير القرآن الكريم .

أما وصف هذا الاتجاه بأنه اجتماعى ففيه تجوز كبير يهدر كثيراً من التيارات التى تجمعت فى مدرسة المنار ويقلل من أهميتها ، وحقيقة كان التيار الاجتماعى فى مدرسة المنار أبرز هذه التيارات ، سواء فى تنظيم الحياة الاجتماعية للمسلمين كما برز عند الإمام أو فى كشف قواعد الاجتماع وسنن الله فى الخلق

---

(١) التفسير والمفسرون ٣/٢١٥ .

(٢) اهتمت هذه المدرسة — وعلى الأخص فى تفسيرها الأساسى المنار — «بإظهار ما فى القرآن الكريم من سنن الكون الأعظم ونظم الاجتماع ، وعالجت مشاكل الأمة الإسلامية والأمم عامة بما أرشد إليه القرآن من هداية وتعاليم جمعت بين خيرى الدنيا والآخرة ، ووفقت بين القرآن وما أثبته العلم من نظريات صحيحة ، وجلت للناس أن القرآن كتاب الله الخالد الذى يساير التطور الزمنى والبشرى ، ودفعت ما ورد من شبه على القرآن ، وفندت ما أثير حوله من شكوك وأوهام» (التفسير والمفسرون ٣ / ٢١٥) ، وهذه الاهتمامات المتعددة ، تجعل من هذا التفسير موسوعة تضم شتى الاتجاهات التفسيرية أو أصولها ، ولا يمكن أن يوصف بأنه أدبى اجتماعى دون غيره من الأوصاف ، وهذا الأمر يفسر لنا سلوك صاحب المنار فى وصفه لتفسيره بأنه (سلفى أثرى مدنى عصرى إرشادى اجتماعى سياسى) ، وإذا كان لا بد من وصف واحد يضم هذه كلها فيمكن أن يوصف بأنه تفسير هدائى أخذا من نظرة أصحاب هذه المدرسة إلى مقاصد القرآن وتحديدهم للغرض الأول منه بأنه كتاب دين وهداية — راجع : تفسير المنار ١ / ١٧ .

كما هو واضح فى صفحات المنار[1] ، ولكن هذا كله كان يتردد فى مدرسة المنار على أساس من هدى القرآن العام للإنسان فى سائر علاقاته بالله والإنسان والكون ، فلم ينزل القرآن الكريم ليكون كتاب اجتماع أو تاريخ أو غيرهما ، وإنما أشار إلى القوانين المفيدة فيهما تحقيقاً للعبرة والهداية .

وهذا المعنى واضح فى كثير من النصوص الصريحة لصاحبى المنار ، فلقد كان مبدأ الإمام فى التفسير هو فهم كتاب الله من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم فى الدنيا والآخرة ، ويجذب أرواحهم إلى العمل والهداية المودعة فى نصوصه ليتحقق فيهم معنى قوله تعالى : « هدىً ورحمة » (الأعراف ٢٠٣) ، ونحوهما من الأوصاف ، فالمقصد الحقيقى من وراء كل ما يقال فى التفسير هو الاهتداء بالقرآن ، قال الإمام : « وهذا هو الغرض الأول الذى أرمى إليه فى قراءة التفسير »[2] .

ويصرح الشيخ رشيد رضا فى مقدمة التفسير بأن حاجة الناس صارت شديدة إلى تفسير تتوجه العناية الأولى فيه إلى هداية القرآن ... كما يقول فى موضع آخر : « إن قصدنا من التفسير بيان معانى القرآن وطرق الاهتداء به فى هذا الزمان »[3] .

ونكرر القول فى هذه المسألة عن قصد ، لشيوع وصف الاجتماعية لهذه التفاسير وروده فى ثلاثة أعمال مصرية[4] تالية لهذه الدراسة ، بالرغم من

---

(١) يشهد المتصفح لتفسير المنار والتتبع لعناوين صفحاته ، والقارىء لتفسير الآيات الكونية والاجتماعية والتاريخية فيه ، أو المراجع لفهارس أجزائه فى مواد الأمم والجزاء وسنة الله — أن القوانين الاجتماعية تحتل مكاناً ملحوظاً فى هذا التفسير .

(٢) تفسير المنار ١ / ١٧ ، ٢٥ .

(٣) السابق ١ / ١٠ ، ٤ / ٤٢ .

(٤) هذه الأعمال : منهج الإمام محمد عبده فى تفسير القرآن الكريم د. عبدالله شحاته =

أن واقع التفاسير المصرية التى تبعت مدرسة المنار وسلكت اتجاهها[1] ، لا يبرز فيها هذا الوصف إلا باعتباره جانباً من العلاقات التى يحرص القرآن على هداية الإنسان فيها ، مثل الجوانب الأخرى ، ولو كان هذا الوصف هو المعبر حقيقة - دون غيره - عن طابع تفسير المنار واتجاهه ، ما تردد صاحبه نفسه فى خلعه عليه ، ولاكتفى به دون بقية الأوصاف السبعة التى أوردها عنواناً لتفسيره .

إن هذا التصرف فى حد ذاته لا يبرره — فى تصورنا — سوى اعتقاد المؤلف بموسوعية هذا التفسير الذى لا يغنى وصفه بأحد هذه الأوصاف عن وصفه ببقيتها ، ولم يبق حينئذ إلا أن يلحق بتفسير المنار الوصف الذى يضم هذه الأوصاف كلها وينبىء حقيقة عن اتجاه المنار والتفاسير الدائرة فى فلكه ، وهو وصف الهداية العامة كما سنسير عليه فى دراستنا هذه .

٥ — ومن الملاحظ أن الشيخ يتعاطف كثيراً مع هذا الاتجاه السابق الذى يقدمه للناس على أنه العمل الجديد الوحيد الذى طرأ على التفسير فى عصرنا الحديث ، وأنه الابتكار الذى يرجع فضله إلى مفسرى هذا العصر[2] ، ومع أن هذا التقرير حقيقى إلى حد كبير ، فلا نحب أن يكون التنويه به على حساب الاتجاهات التفسيرية الأخرى والتى لها بذور جيدة فى تفاسير الاتجاه الهدائى باعتباره أسبق اتجاهات التفسير الحديثة ظهوراً ، وعلى سبيل المثال

= سنة ١٩٦٣ ، اتجاه التفسير فى العصر الحديث — مصطفى محمد الطير سنة ١٩٧٥ ، الفكر الدينى فى مواجهة العصر — د. عفت محمد الشرقاوى سنة ١٩٧٦ .

(١) من مثل: النبأ العظيم — عبد الله دراز ، دروس فى التفسير — محمد مصطفى المراغى ، تفسير القرآن الحكيم — محمود شلتوت ، المجتمع الإسلامى كما تنظمه سورة النساء — محمد محمد المدنى ، تيسير التفسير — عبد الجليل عيسى ، فى ظلال القرآن — سيد قطب .

(٢) التفسير والمفسرون ٣/٢١٣ — ٢١٤ .

فإن الشيخ يعترف بأن لتيار التوفيق بين النظريات العلمية الصحيحة ، وبين آيات القرآن الكريم مكانه اللائق به في اتجاه التفسير الهدائي ، ويسوق نماذج لذلك[1] من تفسيري الإمام والشيخ المراغي[2] ، ويعلق على تفسير الأول منهما انشقاق السماء باختلال نظام الشمس بأمره ...[3] بقوله : هذا التفسير من الإمام عمل جليل يشكر عليه ، إذ غرضه من ذلك تقريب معاني القرآن الكريم وما يخبر به من عقول الناس بما هو معهود عندهم ومسلم لديهم »[4] .

وعلى الرغم مما سبق فإن الشيخ يتجه إلى الكلام عن اتجاه التفسير العلمي ، وقد تسلح مقدماً بمبدأ إنكاره والاعتراض عليه ، ولا ينسى أن يقدم بين يدي إنكاره المدعم بنواحي اللغة والبلاغة والاعتقاد ـ إنكار العلماء المعتبرين في هذا الشأن قديما وحديثاً[5] ، ويصوره كما لو كان مرضاً يخشى استشراؤه واستفحاله ، أو عملة زائفة يزداد رواجها بين الناس ، فهو يقول : « إن هذا اللون من التفسير الذي يرمي إلى جعل القرآن مشتملا على سائر العلوم قد استشرى أمره في هذا العصر الحديث ، وراج لدى بعض المثقفين الذين لهم عناية بالعلوم وعناية بالقرآن الكريم ... وكان أن أخرج لنا المشغوفون بتلك النزعة كثيراً من الكتب يحاولون فيها أن يحملوا القرآن الكريم كل علوم الأرض والسماء ، وأن يجعلوه دالا عليها بطريق التصريح أو التلميح ، اعتقاداً منهم

---

(١) راجع : التفسير والمفسرون ٣/١٨٥ ، ٢٣٣ ، ٢٦٩ .

(٢) يمكن أن نضيف إلى ذلك نماذج كثيرة من تفاسير : المنار لرشيد رضا وشلتوت وغيرهما بالرغم من معارضة هؤلاء جميعاً للتفسير العلمي. راجع : المنار ١١ ٣٥٦ . وحسب القارئ أن يقف على هذه النماذج من مراجعة فهرس المنار وعناوين صفحاته .

(٣) راجع تفصيل هذا التفسير في ص ٣٩ من تفسير جزء عم ط الشعب بالقاهرة د.ت.

(٤) التفسير والمفسرون ٣ / ٢٣٤ .

(٥) التفسير والمفسرون ٣/١٥١ ـ ١٨٥ .

أن هذا بيان لناحية من أهم نواحي صدقه وإعجازه وصلاحيته للبقاء »[1] ، كما يقول : « ليعلم أصحاب هذه الفكرة أن القرآن الكريم غني عن أن يعتز بمثل هذا التكلف الذي يوشك أن يخرج به عن هدفه الإنساني الاجتماعي في إصلاح الحياة ورياضة النفس ، والرجوع بها إلى الله تعالى »[2] .

وقد نقلنا هذين النصين لنعرف مدى تزيد ومغالطة أحد طرفي الدعوى على الطرف الآخر ، فليس الأمر هكذا تماماً كما يقرر أصحاب التفسير العلمي .

ويبدو أن أصحاب التفسير العلمي ومعارضيه لايتكلمون لغة واحدة ، وأن مدلول المصطلحات والمفاهيم بينهم ليس متحداً ، وعلى أية حال فإن لتحقيق الدعوى وتحريرها المكان المناسب لها في هذه الدراسة ، حسبنا هنا أن نشير إلى أن تنوع موقف الشيخ بقبول ظاهرة التفسير العلمي في الاتجاه الهدائي ، والاعتراض عليها في اتجاه آخر أمر يحتاج إلى تفسير .

ويلفت النظر في موقف الشيخ من تفسير طنطاوي جوهري أنه لم يترك شيئاً يقلل من أهمية وشأن هذا التفسير إلا أتى به وأكد عليه ، حيث يقرر « أن المتصفح لتفسير الجواهر يلاقي الكثير من لوم العلماء على مسلك صاحبه الذي سلكه في تفسيره مما يدل على أن هذه النزعة التفسيرية لم تلق قبولا لدى كثير من المثقفين »[3] .

والواقع الحق أن الاتجاه نحو التفسير العلمي يتزايد مع الزمن ، ويلقى رواجاً مشهوراً بين القراء ، ويتدرج إلى مزاحمة الاتجاهات الأخرى من

(١، ٢) التفسير والمفسرون ٣ / ١٦٠ ، ١٦٣ .
(٣) التفسير والمفسرون ٣ / ١٧٤ .

التفسير حتى ليكاد يخلو له الميدان سواء رضى من ينكرون التفسير العلمى أم لم يرضوا عن ذلك ، والشيخ أول من يعلم هذا وقد قرره فعلا[1] ، وإذا كانت المملكة السعودية قد أوصدت أبوابها فى وجه هذا التفسير وصادرته ، فلقد عوض عن ذلك بانتشاره فى بلاد إسلامية كثيرة غير عربية ، مما لم يتح لغيره من التفاسير الشهيرة .

وأخيراً يقع الشيخ فى مفارقة عجيبة بين تفسير المنار الهدائى الاتجاه وتفسير الجواهر العلمى الاتجاه ، إذ يعيب على الأخير دخول صاحبه « فى أبحاث علمية مستفيضة يسميها لطائف أو جواهر ، وقد أتى بها المؤلف ليبين للمسلمين ولغيرهم أن القرآن الكريم قد سبق إلى هذه الأبحاث ونبه على تلك العلوم قبل أن يصل إليها العلماء بقرون متطاولة . . . » ولا يرى الشيخ فى هذا المسلك « إلا ضرباً من التكلف إن لم يذهب بغرض القرآن فلا أقل من أن يذهب بجلاله وجماله »[2] ، وهذه الأبحاث تأتى عند المؤلف — كما قال الشيخ — « بعد أن يفسر الآيات القرآنية تفسيراً لفظياً مختصراً ، لا يكاد يخرج عما فى كتب التفسير المألوفة لنا ، والمتداولة بين أيدينا »[3] .

ويتضح مغزى الفصل بين التفسير اللفظى عند جوهرى وبين أبحاثه العلمية المستفيضة ، كما تتضح المفارقة أيضاً — حين ننتقل إلى الوجه الآخر من القضية لقد عاب صاحب المنار على غيره من المفسرين مثل هذه الأبحاث العلمية المستفيضة ، كما عاب على الفخر الرازى من قبل بحوثه الطويلة المتنوعة عن السماء والأرض ، والفلك والهيئة ، باعتبار أن هذه كلها تصد قارئها عما

---

(1) التفسير والمفسرون ٣ / ١٦٣ .

(٢، ٣) التفسير والمفسرون ٣ ١٧٤ — ١٧٥ .

أنزل الله القرآن لأجله[1] ، ولكن تفسير المنار قد حشدت فيه بحوث استطرادية في شتى العلوم الدينية والدنيوية القديمة والحديثة .

ودارت هذه البحوث حول مسائل تشتد حاجة المسلمين إلى تحقيقها بما يثبتهم بهداية دينهم في هذا العصر ، أو يقوي حجتهم على خصومه من الكفار والمبتدعة ، أو يحل بعض المشكلات التي أعيا حلها بما يطمئن به القلب وتسكن إليه النفس[2] ، وكانت هذه الأبحاث تصل إلى (٥٠) خمسين صحيفة ، و (٧٥) خمسة وسبعين صحيفة ، بل لقد وصل بعضها إلى ما يقرب من (١٥٠) خمسين ومائة صحيفة[3] ومع هذا فهي متلبسة بتفسير الآيات غير منفصلة عنها ، الأمر الذي جعل صاحب المنار — وهو يعلل إطالة هذه البحوث والاستطرادات — « ينصح قارىء التفسير أن يقرأ الفصول الاستطرادية وحدها في غير الوقت الذي يقرأ فيه التفسير لتدبر القرآن والاهتداء به في نفسه »[4] .

وعلى الرغم من كل ما سبق فلا نجد عند الشيخ اعتراضاً أو نقداً لمسلك المنار سوى تعليقه بقوله : إنه لم يدفعه إلى هذا التوسع إلا كونه رجلا (صحفياً) اتصل عن طريق مجلته بالناس على اختلاف منازعهم ومشاربهم ،

---

(١) لعل من هؤلاء الذين عابهم صاحب المنار طنطاوي جوهري ؛ إذ يقول عنه في النص السابق : « وقلده — أي الفخر الرازي — بعض المعاصرين بإيراد مثل هذا من علوم هذا العصر وفنونه الكثيرة الواسعة ، فهو يذكر فيما يسميه تفسير الآية فصولا طويلة — بمناسبة كلمة مفردة كالسماء والأرض — من علوم الفلك والنبات والحيوان . راجع تفسير المنار ١/٧ .

(٢) تفسير المنار ١ / ١٦ .

(٣) راجع تفسير المنار ١١ / ١٤٦ — ٢٩٤ حيث يقف طويلا بين الآيتين الثانية والثالثة من سورة يونس .

(٤) تفسير المنار ١ / ١٦ .

وفيهم المتدين والملحد والكافر ، فأراد أن يتمشى بكتابه مع الجميع فيثبت المتدين على دينه ، ويرد الملحد عن إلحاده ، ويكشف عن محاسن الإسلام »[1] .

٦ – وقبل أن ننهى مناقشتنا للشيخ فى تعرضه للتفسير الحديث نشير إلى إغفاله لقضية المناهج الفنية فى التفسير والأنماط والأشكال الحديثة التى عبرت حقيقة عن اتجاهات التفسير الحديثة ، ويعد هذا الإغفال السبب الأول وراء اعتقاد الشيخ بأنه لاجديد فى التفسير الحديث إلا ماجاء ملوناً بالأدبية الاجتماعية ويرجع الفضل فيه إلى مدرسة المنار .

ولقد ظل الشيخ أسير النظر إلى الخطة المألوفة فى التفسير المسلسل ومن المؤسف أن غالب المحاولات الحديثة التى سارت على هذه الخطة لا تكاد تقدم جديداً ، بصفة عامة ، إذ تقوم على تلخيص المحاولات القديمة فى التفسير أو اختيار بعضها ، وهى إن تخطت ذلك إلى مناقشة فكرة جديدة ، أو تطبيق منهج مستحدث أحياناً ، فإنما تعمل ذلك من قبل الاستطراد الذى يكاد يخرج بالقارىء عن موضوع النص ، وكأن الاستجابة للشكل القديم المأثور فى التفسير تحمل على ترديد المضمون القديم والوقوف عنده دون إضافة جهد جديد[2] .

ونحن هنا لانقلل من قيمة المنهج التحليلى القديم ، فلقد ظل محتفظاً بمكانته لدى المفسر الحديث ، كما استطاعت بعض محاولاته – بفضل التزامها الجانب التطبيقى وواقع المجتمع فى تفسيرها للنص – أن تضفى على نفسها صفات لم تكن من طبيعة هذا المنهج أو محاولاته قديماً .

---

(١) التفسير والمفسرون ٣ / ٢٤٦ .
(٢) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٩٥ .

ولكننا بصدد أن نقرر أن ظروف العصر وملابسات الحياة الجديدة قد اقتضت استحداث أنماط جديدة من مناهج التفسير[1] ، تمكن المفسر الحديث من أداء واجبه الاجتماعي الجديد وكشفه عن الهداية العامة للقرآن الكريم ، ولكن يبدو أن هذه الأنماط والأشكال الفنية الجديدة في التفسير الحديث لم تكن معتبرة ، أو معترفاً بها تماماً لدى الشيخ ، كما يبدو أن الوسط الثقافي الذي ينتمي إليه الشيخ يتردد كثيراً في اعتبار شرح النصوص بإحدى هذه الطرق من قبيل التفسير .

وهنا لابد أن نقرر أن تعريفات العلماء لعلم التفسير من التهانوى[2] إلى أبي حيان الأندلسي[3] ، إلى الزركشي[4] - تلتقي جميعاً عند معنى الإبانة لكلام الله تعالى ، والعلم بأصول يعرف بها نزول الآيات ، وشئونها وأقاصيصها ، والأسباب النازلة فيها ، دون أن تحدد نمطاً معيناً أو شكلا محدداً يلتزمه المفسر ، وفي حدود الإطار العام لهذه التعريفات ، ومن واقع الأنشطة العلمية التي تتعرض للقرآن الكريم بالشرح والدرس يمكن أن نعد من التفسير كل نشاط ثقافي يعتمد في تأسيس موقفه الفكري على فهم معين للنص القرآني ، سواء في ذلك النمط المسلسل الذي ورثناه عن السلف في خطة التفسير أو غير ذلك من الأنماط التي تأخذ أسلوب المقال أو طريقة التفسير الموضوعي ، أو طريقة التفسير التحليلي الموضوعي .

---

(١) من هذه المناهج أو الأنماط التفسير بالمقال ، والتفسير الموضوعي للقرآن ، والتفسير التحليلي الموضوعي ، وسنعرض لها جميعاً باعتبارها أبرز أمور التجديد في التفسير المصري الحديث ، وذلك من خلال الاتجاهات التجديدية الثلاثة (الهدائي والأدبي والعلمي) ؛ نظراً لدخول هذه الأشكال الجديدة أو أكثرها في الاتجاهات الثلاثة السابقة .

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون — التهانوى ١ / ٢٤ ط المؤسسة المصرية .

(٣) أبو عبد الله محمد بن يوسف الأندلسي الغرناطي (ت ٧٥٤ هـ) .

(٤) البرهان في علوم القرآن — الزركشي ١ / ١٣ .

وهكذا تتسع دائرة التفسير أمامنا ، ويصبح أفق التفسير على هذا التعريف عريضا شاملا لكل ألوان الفكر المؤسس على فهم معين للنص القرآنى ، مهما تكن الصورة الفنية لهذا التفسير[1] ، وهذه آفاق يعد افتقادها فى دراسة الشيخ – مرة ثانية – خسارة كبيرة وأمراً مؤسفاً حقاً .

(١) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٣٧٤

٢ — اتجاه التفسير فى العصر الحديث — مصطفى محمد الطير[١] :

وتأتى ثانية الدراسات المصرية للتفسير الحديث حاملة لهذا العنوان السابق الذى يشير من أول الأمر إلى اتخاذ التفسير الحديث اتجاها واحداً ، كما يومىء إلى تناول الدراسة للتفسير الحديث فى بيئاته الإسلامية المتنوعة .

وإذا كان اعتقاد الدارس هنا اتخاذ التفسير الحديث اتجاهاً واحداً — أمراً قابلا للمناقشة والاعتراض من جهة ، فمن المؤكد — من جهة أخرى — أنه فى دراسته لم يتناول التفاسير فى بيئاتها الإسلامية المتعددة كما أومأ عنوان دراسته ، وإنما قصر دراسته على التفسير المصرى دون غيره ، وهذا أمر يدمغ عنوان هذه الدراسة بعدم الدقة والوضوح فى الدلالة على موضوعها .

وقد تناول المؤلف — كما يقول — فى دراسته هذه التفسير المصرى الحديث منذ عهد الإمام محمد عبده إلى مشروع التفسير الوسيط الذى يصدره مجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر الشريف ، وقد أشار المؤلف فى أكثر من موضع إلى السبب الأساسى فى نشأة النهضة العلمية الإصلاحية فى التفسير على يد هذا الإمام ، « إذ كان أغلب كتب التفسير المؤلفة قبل عهده محشوة بالكثير من الإسرائيليات والروايات الضعيفة فى القصص وأسباب النزول وغيرها من تلك الأمور التى ليس من مصلحة الدين الحق أن توجد فى تفاسير

---

(١) نشرت هذه الدراسة فى إبريل سنة ١٩٧٥ بالعدد ٨٠ من سلسلة البحوث الإسلامية التى يصدرها مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر .

دستوره العظيم »[1] . حيث تقف برسالة هـذا القرآن عن مواكبة الزمن والتقدم الذى أحرزته أنشطة الإنسان وتقصر بالمفسرين عن استلهام النص واستكناه حقيقته ، والوقوف على معطياته وما فيها من مثل عليا وحلول لمشكلات التقدم والحضارة .

ولقد ظلت هذه الشوائب والعلائق الدخيلة على الفكر الإسلامى متلبسة بالتفاسير القديمة حتى جاءت النهضة الدينية الأدبية الاجتماعية ، التى حمل لواءها الإمام محمد عبده الذى اعتقد أن أمضى سلاح للإسلام هو القرآن الكريم ، وأن غزو العقول به فى عصر العلم لا يكون إلا بإظهاره على حقيقته ، وتجلية أسراره الأدبية الخلابة ، والتحليل الفلسفى وتنقيته من الصدأ الذى غلفته به التفاسير القديمة من الإسرائيليات والخرافات ، كما رأى أن تحقيق هذا الأمل لا يتم إلا بتجريد التفسير من الاصطلاحات الفنية التى تعوق الكافة عن قراءته ، ولما لم يكن تطهير التفاسير القديمة من كل ذلك أمراً ميسوراً لضخامة التراث التفسيرى ، رأى أن يبدأ حملة على خرافاته بتأليفه لوناً توجيهياً رائعاً من التفسير النظيف ، ليكون نموذجاً لمعاصريه ومن بعدهم إذا هم ألفوا ، وليحذروا به ما يجدونه فى التفسيرات القديمة من تلك الشوائب ، ولا يغتروا بها ، وإن كانت لأكابر العلماء[2] .

ويبدو مما نقلناه عن المؤلف فى الفقرة السابقة تأكيده الشديد على الجانب السلبى فى اتجاه التفسير عند الإمام[3] ، وهو جانب التنقية والتجريد والتطهير ،

---

(١) اتجاه التفسير فى العصر الحديث ص ١٦ ــ ١٧ . طبع مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٥ .

(٢) اتجاه التفسير فى العصر الحديث ص ٢١ ــ ٢٢ .

(٣) يلاحظ القارىء خلال هذه الفقرة وما يليها من فقرات التشابه الفكرى بين هذا الدارس والشيخ الذهبى من قبل حول مفاهيم الاتجاه والمنهج والتجديد وغيرها .

كما يبدو واضحاً وصفه لتفسير الإمام الذي شرع في إنشائه بأنه ذو صبغة توجيهية ، وأنه نموذج للقدوة والاحتذاء به في شتى ميادين الفكر سياسية واجتماعية ودينية[1] .

على أن المؤلف لا يغفل في موضع آخر الإشارة إلى الجانب الإيجابي في اتجاه التفسير عند الإمام ، إذ يذكر أن هذه النهضة التفسيرية « قد امتازت بأسلوب أدبي سائغ هنيء يستدعي متابعة القراءة ، وينحى عن القارىء الملل ويعنى بالتوجيه إلى المثل العليا في العقائد والأخلاق والعبادات والنواحي الاجتماعية »[2] .

وتفرض علينا العبارة الأخيرة التوقف — قليلا — للتعرف على مفهوم التجديد في التفسير عند هـذا الدارس ، وذلك قبل التعرض لمناقشته حول التفسير المصري عامة . وهنا يدهشنا ذلك التقارب — أو بالأحرى التطابق — الفكري الشديد بينه وبين الدارس السابق ، إذ يعتقد هذا الدارس أن القرآن الكريم على الرغم من أنه جديد في كل آن ، وصالح لكل زمان ومكان . . . فلا يعدو تفسيره أن يكون ذكراً لمعناه خاضعاً للفظه ، « وقد أفرغ في ذلك الأولون جهدهم ، ولم يبق للآخرين على ما ذكروه مزيد ، سوى تغيير أسلوب العرض[3] ، ولايزيد جهد هؤلاء على اختيار أقرب ماقاله الأولون من المعاني إلى عباراتهم ونصوصه ، وأبعده عن الدخيل في معانيه مع حسن العرض وجمال الأسلوب ، فما ترك الأولون للآخرين غير هذا »[4] .

---

(١) اتجاه التفسير في العصر الحديث ص ٤٩ .
(٢) السابق ص ٢٨ .
(٣) راجع ص١٠٣ من هذه الدراسة .
(٤) اتجاه التفسير في العصر الحديث ص ٢١٤ — ٢١٥ .

وعلى الرغم من هـذا القدر الضئيل من التجديد الذى لا يتعدى قوالب التعبير وأسلوب العرض ، فالمؤلف يعتبر ذلك نهضة تفسيرية حمل لواءها الإمام محمد عبده ، ومسلكا جديداً على التفسير فى جملته اتجه به وجهة التربية والتوجيه، وهو بهذا الاتجاه يعتبر صاحب المدرسة المصرية فى التفسير ومؤسسها الأول ، والمؤلف إذ يورد نصوصاً متنوعة من تفسير الإمام للدلالة على اتجاهه التوجيهى يعقب عليها بما يبرز ذلك الجانب الضئيل من التجديد فيقول : « فهل ترى أحداً يتعذر عليه فهم شيء من تلك العبارات السهلة الواضحة مهما كانت ثقافته ، وهل ترى شيئاً من الخرافات والإسرائيليات حشر حشرا فى هذا التفسير كالذى يوجد فى التفسيرات القديمة ؟ »[1] .

ومن المفسرين المصريين — فى رأى المؤلف — من حافظ على نهج واتجاه[2] مدرسة الإمام التوجيهى ، ومنهم من انحرف عنه ، وجاءت تفسيرات المحافظين على هذا الاتجاه على صورتين ، إحداهما مبسوطة واسعة ، وهى تلك التى ألفها « عباقرة هـذا الجيل ، ممن كان لهم فضل توجيه المسلمين إلى دستور الحياة الظاهرة ، ورائدها إلى الخير فى الدنيا والآخرة[3] . ويعد المؤلف منهم على التوالى الإمام محمد عبده ومحمد رشيد رضا ، وطنطاوى جوهرى ، ومحمد مصطفى المراغى ، كما يورد نماذج من تفاسيرهم توضح محافظتهم على ذلك الاتجاه التوجيهى ، معقبا عليها ، أو على بعضها بما يفيد إقرارها أو نقدها .

---

(١) اتجاه التفسير فى العصر الحديث ص ٣٣ .

(٢) يخلط المؤلف هنا بين المنهج والاتجاه وكلاهما على ما يبدو من دراسته يعبر عن الاتجاه التوجيهى الذى سنته مدرسة الإمام . راجع : اتجاه التفسير فى العصر الحديث ص ٢٧ ، ٢٨ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٩٣ .

(٣) اتجاه التفسير فى العصر الحديث ص ١٠٣ — ١٠٤ .

وجاءت تفاسير الصورة الثانية قاصدة أو مختصرة ليتيسر للفكر فيها جمع المعنى المراد مترابطاً فى أيسر زمان ، حتى تتجلى مقاصد القرآن فى ترسل ووضوح ، وتنفعل بها نفس القارىء دون عناء بما من مصطلح فنى أو حشو لا لزوم له[1] ، ويعد المؤلف من هـذه التفاسير القاصدة — التى يسميها هي وسابقتها بالتفاسير الرشيدة — طائفة من كتب علماء الأزهر وغيرهم من أصحاب الثقافة الدينية المستقيمة ، مثل تفسير محمد فريد وجدى (المصحف المفسر) ، وتفسير جزء تبارك لعبد القادر المغربى ، وتيسير التفسير للشيخ عبد الجليـل عيسى ، وتفسير المراغى لصاحبه الأستاذ أحمـد المراغى[2] .

وفى مقابل هذه التفاسير الرشيدة (مبسوطها وقاصدها) يعرض المؤلف إلى ما يسميه التفاسير المريضة التى أساء بها أصحابها إلى كتاب الله ، ودفعهم إلى تلك الإساءة رغبتهم فى الشهرة العلمية ، أو التجديد عن غير طريقهما المستقيم ، وقد تناول كثيراً من أفكار هذه التفاسير بالنقض والإبطال وكشف عن عوراتها ومساوئها ويدخل فى هذه التفاسير : رسالة الفتح ، والموسوعة القرآنية ، والتفسير الاجتماعى التاريخى العصرى المقترح ، وكتاب أسرار وعجب ، والقرآن محاولة لفهم عصرى .

والمؤلف مضطر أن يضع هـذا الكتاب الأخير بين التفاسير المريضة ، لما فى بعضه من خطورة تباين النصوص ، وتفتح الطريق أمام الهدامين الذين يصرفون القرآن عن ظاهره لهوى فى النفس ومرض فى القلب فيحدثون

---

(١) اتجاه التفسير فى العصر الحديث ص ١١١ .

(٢) السابق ص ١١٧ — ١١٨ .

بذلك ثغرات عميقة في الدين[1] ، وهو مضطر إلى ذلك — على رغم منه — لأنه — كما يقول — على يقين من أن المخالفات التي جاءت في كتاب هذا المفسر المجتهد ، والعالم الأديب ذي الأسلوب العصري الجذاب — كانت ناشئة عن أن ما قاله لم يكن واضح الصورة لديه ، وأنه لم يكن عن سوء قصد[2] .

ولهذا فإن المؤلف لا يفوته أن ينوه بمحاسن هذا الكتاب ، مثل مقال : (المعمار القرآني) ومقالات (أسماء الله الحسنى) ، (رب واحد ودين واحد) ، (الغيب) وغيرها مما لم يخالف فيه نصاً من القرآن أو السنة .

ويدعو المؤلف صاحب هذا الكتاب أن يجرده من المآخذ السابقة ، وأن يعيد بناءه على القاعدة التي اعترف بوجوب التزام المفسر بها وهي الحفاظ على النص في كتاب الله وسنة رسوله[3] ، ويهيب به التمسك بمنهجه العلمي الذي لا شك موصله إلى الحق واليقين ، فهو الذي يقول : « وإذا استعبدتك فكرة مجردة أو نظرية أفسدت عليك مسالك تفكيرك ، فأصبحت ترفض مناقشة أي فكرة أخرى ، فأنت راكع أمام صنم ، وإن كان صنماً مجرداً منحوتاً من الفلسفة لا من المادة[4] .

وأخيراً يتعرض المؤلف في فصل أخير من دراسته إلى التفسير العلمي مبتدئاً بتاريخ هذا التفسير ، ونقاش العلماء القدامى حوله حتى يصل إلى

(١) اتجاه التفسير في العصر الحديث ص ٢٧٠ .

(٢) السابق ص ١٧٢ .

(٣) القرآن محاولة لفهم عصري — مصطفى محمود ص ١٥٩ ط دار الشروق بيروت د . ت .

(٤) القرآن محاولة لفهم عصري ص ١٧٧ .

التفسير العلمى العصرى ، وآراء المعاصرين حوله ، ثم يتناول ثلاث مجموعات من المقالات التفسيرية العلمية[1] ، ليختار من بينها نماذج للمناقشة والتحليل ، يقبل منها ما يتفق وحقائق العلم ، ويرفض منها ما يعتسف التأويل ليساير نظريات العلم غير الثابتة .

وفي هذا العرض السريع لدراسة اتجاه التفسير فى العصر الحديث نقاط كثيرة جديرة بالتوقف والمناقشة ، نعرض لبعض منها مما لم يسبق التعرض له في سردنا السابق :

١ — فلم يوضح لنا المؤلف ـ مثلا ـ فى أى الاتجاهات يسلك الاهتمامات العلمية فى التفسير ، التى تعرض لها فى الفصل الأخير من دراسته ، وإن كان قد سلك المحاولة الوحيدة الكاملة منها التى اتبعت المنهج التقليدى ضمن الاتجاه التوجيهى ، كما لاحظناه عند تعرضه لتفسير الجواهر ، إذ وجد المؤلف فى صاحب هذا التفسير رغبة قوية فى توجيه المسلمين إلى الإيمان الراسخ بالله تعالى ، بالنظر فى ملكوته وآثار نعمته ورحمته ، وعجائب خلقه فى الحيوان والنبات ، والأرض والسماء وإرشادهم إلى ما يحتاجونه من الأحكام والأخلاق[2] .

٢ — يكاد يكون اهتمام المؤلف منصباً على تفاسير ـ ما أسماه ـ الاتجاه التوجيهى (مبسوطها وقاصدها) ، وهو ذلك الاتجاه الذى ضم عنده غالب التفسيرات الهدائية ، ولم يبين لنا ما إذا كانت هناك اهتمامات واتجاهات تفسيرية أخرى أم لا ؟ .

---

(١) هذه المجموعات هى على التوالى : إعجاز القرآن فى علم طبقات الأرض للأستاذ محمد محمود إبراهيم . من الآيات الكونية للدكتور محمد جمال الدين الفندى . من الآيات العلمية للدكتور عبد الرزاق نوفل .

(٢) اتجاه التفسير فى العصر الحديث ص ٥٥ — ٥٦ .

ومن الطبيعي أن يصل المؤلف إلى هذه النتيجة ، طالما أعرضت دراسته عن تفاسير أخرى لها أهميتها البالغة ، والتى كان من المؤكد اكتشافه لاتجاهات أخرى إذا ما تعرض لها .

٣ — لم يتنبه الدارس إلى قضية المنهج أو الشكل الفنى الذى يحتوى التفسير وما إذا كانت هناك مناهج متنوعة ، أم أن التفاسير على جميع اتجاهاتها قد التزمت منهجاً واحداً هو المنهج التقليدى التحليلي القديم ؟ ولا ينهض تعرضه لمجموعة المقالات العلمية فى التفسير دليلا على تنبهه إلى تلك القضية وعلى كل حال فيبدو واضحاً من دراسته الخلط بين المنهج والاتجاه ودلالتهما عنده على مدلول واحد .

٤ — ويبدى الدارس اهتماماً ملحوظاً بتلك الأنشطة المنحرفة فى فهم القرآن الكريم والنظريات الزائغة فى كتاب الله ، وهي التى سماها بالتفاسير المريضة ، التى يشتط أصحابها فى التأويل ، فيدخلون إلى القرآن بأفهام فاسدة وآراء مبتذلة ، ويدخلون فيه ما تنبذه أصول الدين ، ويبرأ من الحق واليقين[1] ، ومثل هؤلاء المخربين وعملاء الغزو الفكرى ، لا يمكن بحال — فى ظننا — عدهم من المفسرين ، ولا يمكن أن تكون أعمالهم وأنشطتهم من قبيل تفسير القرآن الكريم ، مهما وصفت بعد ذلك بما يشجبها ، أو يحذر منها ، كما أن الاهتمام بها والتعرض لها فى مثل هذه الدراسة بهذا القدر الكبير يعد فى الحقيقة ترويجا لها واعترافاً بها قبل أن يكون نقضا لها وتحذيراً منها[2] .

---

(١) استغرق نقاش المؤلف لهذه الأنشطة خمسا وثلاثين ومائة صحيفة من كتابه الذى نيف على ثلاثمائة صحيفة .

(٢) ومن إمعاننا بهذه الفكرة أننا لم نتعرض من قبل لذكر أصحاب هذه الأعمال والأنشطة أو التعريف بهم .

٣ — الفكر الدينى فى مواجهة العصر – عفت الشرقاوى :

أما الدراسة الهامة التى اقتربت من دراستنا إلى حد كبير ، وتركت بصماتها على كثير من جوانب دراستنا – فهى الدراسة التى ظهرت باسم « الفكر الدينى فى مواجهة العصر – دراسة تحليلية لاتجاهات التفسير فى العصر الحديث »[1] .

ويدل عنوان هذه الدراسة على تجاوزها ميدان التفسير إلى أفق أوسع وأرحب هو أفق الفكر الدينى عامة المؤسس على التفسير الحديث – منذ بداية النهضة الحديثة سواء أكان هذا التفسير مصريا أو غير مصرى .

وعلى الرغم من رحابة الأفق الفكرى لهذه الدراسة وانتحاء صاحبها بها من كونها بحثاً فى منهج التفسير إلى كونها قضية مواجهة بين الفكر الإسلامى والثقافة الوافدة ، أو كما يقول هو فى تصدير الدراسة : « إن اتجاهات التفسير إنما تدرس هنا بوصفها جهداً ثقافياً مشرقاً من جهد المفكر العربى المسلم فى مواجهة العصر لا بوصفها مناهج للتفسير فحسب[2] » نقول بالرغم من ذلك – فما زالت هذه الدراسة قريبة من دراستنا ، لأنها تعد الدراسة الوحيدة التى بحثت فى اكتشاف الأشكال الفنية التى ظهرت فى مناهج التفسير المصرى ونبهت إليها فضلا عن رصدها لجوانب الفكر الإسلامى الذى سلكته فى ثلاثة

---

(١) صاحب هذه الدراسة الدكتور عفت محمد الشرقاوى ، وقد نال عنها درجة الماجستير سنة ١٩٦٢ من كلية الآداب بجامعة عين شمس تحت عنوان « اتجاهات التفسير فى العصر الحديث » .

(٢) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٥ .

اتجاهات رئيسية ركزت الدراسة عليها بحيث طغى الاهتمام بها على الاهتمام بالأشكال والطرق الفنية في التفسير التي ظهرت هذه الاتجاهات الثلاثة من خلالها .

وعلى حين يأتي كلامه عن الاتجاهات عامة من حيث شكلت قضايا الفكر عنده سدى البحث ولحمته ـ يكتفي بالتنبيه والإشارة فحسب إلى الجانب الشكلي والمهم في التفسير وهو الطرق النمطية والمناهج الفنية في التفسير ، وهذه ملاحظة أولى عن هذه الدراسة تقودنا إلى سرد باقي الملاحظات عنها ويأتي في مقدمتها : ـ

٢ ـ اعتقاد الدارس ـ في تحديده لاتجاهات التفسير الحديث في مصر ـ أن المفسر المحدث إما أنه ظل على الاتجاه المحافظ والنمط القديم وإما أنه رأى التجديد التفسيري في الانحراف ، وإما أنه ـ وهذا هو محل دراسته ـ نظر إلى النص في ضوء معطيات المدنية والعصر الحديث ، وهذه النظرة الثالثة هي ما سماها الدارس بالتفسير التطبيقي المستفيد من المستحدثات المدنية مع الاحتفاظ بالأصول القديمة ، وجاءت قضايا هذا التفسير التطبيقي ضمن ثلاثة اتجاهات رئيسية يحتوى بعضها تيارات متنوعة داخل الاتجاه الواحد .

وقد تناول الدارس هذه الاتجاهات حسب تاريخ ظهورها مبتدئاً بأسبقها وهو ما سماه بالاتجاه الاجتماعي ، ثم أعقبه بالاتجاه الأدبي ذي التيارات المتنوعة ليختم دراسته بالاتجاه العلمي في التفسير .

٣ ـ ومن الملاحظ ـ مع تحفظنا وخلافنا للدارس حول هذه النظرات الثلاث للمفسر التي قدمها ـ أن الدارس يمنح الاتجاه الاجتماعي تركيزاً خاصاً في إظهار فكرة التفسير التطبيقي من خلاله حتى ليبدو التفسير وكأنه صدى ورجع لما يفرضه العصر من مشكلات وقضايا اجتماعية وغيرها ، ويتضح هذا

جيداً فى مناقشة الدارس لقضية التمدن الإسلامى فى اتجاه التفسير الاجتماعى[1] .

٤ — ويتضح من كم الموضوعات التى عالجها الدارس تحت الاتجاه الاجتماعى والتى تبعد قليلا أو كثيراً عن الاجتماع وتميل إلى السياسة والاقتصاد وغيرهما من شئون الحياة ـ ضرورة إطلاق وصف آخر على هذا الإتجاه هو ما عنيناه نحن فى دراستنا بالهدائية هدائية الإنسان فى شتى شئونه.

٥ — والدارس ـ هنا ـ مصر على عداد تفسير الجواهر لطنطاوى جوهرى ضمن تفاسير الاتجاه الاجتماعى حيث ينقل منه دائماً ـ مثل تفسير المنار ـ قضاياه الاجتماعية التى منها فى نظره التقدم العلمى والدعوة إلى التبحر فى العلوم العصرية التى ينهض بعبئها طنطاوى جوهرى .

ويدلنا هذا التصرف على عدم نضوج فكرة تحديد الاتجاه أو الصبغة العامة لكل تفسير ، أو على الأقل عدم اهتمام الدارس بهذا التحديد ؛ إذ يبدو أن جل اهتمامه كان منصباً على قضايا الفكر العصرية ، ورصد مناقشة المفسرين لها ، ومعنى هذا أن كل تفسير فى نظره يمكن أن يعد ضمن اتجاهات متنوعة ، ويشبه نقله لقضايا اجتماعية ومناقشتها فى الاتجاه الاجتماعى من تفسير الجواهر وهو تفسـير علمي ـ نقله أيضاً لقضايا اجتماعية تتعلق بالحرية الإنسانية وغيرها ومناقشتها فى داخل الاتجاه الاجتماعى من تفسير يوصف بالأدبية أو البيانية ، كالتفسير البيانى لبنت الشاطىء أو من هدى القرآن الكريم لأمين الخولى وغيرها .

ولا نستكثر ـ فى هذا المجال الضيق ـ من الملاحظات على هذا العمل

---

(١) راجع الفصل الخاص بالتفسير ومبدأ الحركة فى بناء المجتمع الإسلامى ص ١١١ .

المهم حسبنا أن نقرر مع صاحبه أن الجهود الجديدة فى التفسير كشفت عن آفاق واسعة يمكن أن يمتد إليها تفسير النص القرآنى فى شتى المجالات وكلما تقدمت مباحث الاجتماع والآداب والعلوم كشفت هي الأخرى عن جوانب جديدة للنص لا تنتهى عند حد ، مما يؤكد أن النص القرآنى نص خصيب خالد ، ثرى ومتجدد ، هذا من جهة ...

ومن جهة أخرى فلقد كشفت هذه الجهود فضلا عن المكانة العميقة التى يحتلها القرآن الكريم فى توجيه حياتنا الروحية والفكرية والاجتماعية ، من خلال ربطها لحاضر الإسلام والمسلمين بماضيهم ، وإذكائها لروح العودة بالبحث العلمى إلى عصور ازدهاره السابقة ، وهو دور جليل وخطير يرجع إليه فضل حماية واقعنا وحضارتنا شر الانهيار أمام غزو الحضارة الغربية ، وضبط عملية الاستمداد منها ، فضلا عن محاولة الرقى بمباحث الإعجاز العلمى والأدبى عن النظرة الجزئية إلى تأمل كلى عام ، وهو اتجاه هام فى رسالة عامة أرسلت إلى الناس كافة[1] .

ولقد تبدو الفكرة الأخيرة أملا بعيد المنال لم تتوافر وسائله بعد ، لكن ما تحقق لدينا من جهود المفسرين المحدثين واستشرافهم إلى الكشف عن آفاق النص القرآنى يعد إرهاصاً جديداً باتجاه جديد نحو آفاق فى التفسير ينتقل فيها المفسر إلى النظرة الجامعة للظاهرة القرآنية عامة حيث تنتقل مباحث التفسير إلى المستوى الإنسانى الخالد .

---

(١) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٤٥٦ .

٤ — بعض الأعمال الجزئية المتنوعة :

ونختم هذا الفصل بتناول بعض الأعمال التى تعرضت للتفسير الحديث فالتقت مع دراستنا فى بعض جزئياتها حيث نسجل ما توصلت إليه من نتائج لنضعها فى مكانتها الصحيحة من درس التفسير القرآنى .

(أ) وأولى هذه الأعمال دراسة مصرية تحت عنوان « منهج الإمام محمد عبده فى تفسير القرآن الكريم » [1] . وقد قامت الدراسة على ثلاثة أبواب اختص الأول منها بترجمة الإمام ، وحفل الثانى برصد الظواهر والاعتبارات التفسيرية التى شاعت ووضحت فى تفسير الإمام ، وقد ألف الباحث بين المتقارب من هذه الاعتبارات والظواهر ليطلق على مجموعها أسس منهج الإمام[2] وهي اعتبارات وظواهر لا نفتقد كثيراً منها فى غير تفسير الإمام

(١) نالت هذه الدراسة لصاحبها الدكتور عبد الله شحاتة درجة الماجستير سنة ١٩٦٠ من جامعة القاهرة .

(٢) عد الباحث من هذه الأسس :

ا ـ اعتبار السورة وحدة متناسقة .

ب ـ عموم القرآن وشموله .

جـ ـ القرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع .

د ـ محاربة التقليد .

هـ ـ إعمال النظر والفكر واستخدام المنهج العلمى فى البحث والاستنباط .

و ـ تحكيم العقل والاعتماد عليه فى فهم آيات القرآن الكريم (لا تعارض بين الوحى والعقل) .

ز ـ ترك الإطناب عما ورد فى القرآن بصورة مبهمة .

ح ـ التحفظ فى الأخذ بما سمى بالتفسير المأثور والتحذير من الإسرائيليات .

ط ـ اهتمامه بتنظيم الحياة الاجتماعية على أساس من هدى القرآن الكريم ، راجع فهرس هذه الدراسة ص ٢٦١ ط المجلس الأعلى للفنون والآداب بالقاهرة سنة ١٩٦٣ .

من ناحية ، كما تعد ـ فى نظرنا ـ محاور فكرية يتشكل من مجموعها اتجاه الإمام فى تفسيره من ناحية أخرى .

ولقد كان خليقا بالباحث هنا أن يعطينا مفهوماً محدداً لفكرة المنهج التفسيرى عند الإمام أو غيره حتى تتبين الحدود الواضحة بينها وبين غيرها من اتجاهات أو تيارات فكرية تحكم مناهج المفسرين وطرائقهم ، ولو توقف الباحث قليلا أمام الأساس التاسع وهو اهتمام الإمام فى تفسيره بتنظيم الحياة الاجتماعية على أساس من هدى القرآن الكريم ، وأنعم النظر فى هذا الأساس ـ لانتهى إلى الصبغة العامة التى صبغت تفسير الإمام وطبعته بطابع الهداية ، وهي اتجاه فى التفكير ، وموقف محدد من النص القرآنى وظيفة وغاية ، وذلك شىء بعيد تماماً عن فكرة المنهج والطريقة التى تتنوع فى تحقيق وظيفة النص القرآنى والوصول إلى الغاية منه .

أما الباب الثالث فقد خصه الدارس بالكلام عن مدرسة الإمام فى التفسير وتناول فيه منهج تفسير المنار لمحمد رشيد رضا ما وافق فيه أسس منهج الإمام وما خالفه فيه ، وقد دار الحديث فى هذا الباب حول خصائص خمسة[1] رآها الدارس تطوراً طرأ على تفسير المنار بعد وفاة الإمام .

ولقد كان بوسع الدارس أن يمد آفاق بحثه بعيداً وراء هذه الخصائص الخمسة لاكتشاف مظاهر التطور الحقيقى فى تفسير المنار خاصة أن صاحبه

---

(١) هذه الخصائص هى :
ا ـــ التحقيق العلمى .
ب ـــ تأثر صاحب المنار بابن كثير .
جـ ـــ تأثر صاحب المنار بالغزالى .
د ـــ التوسع والإطالة .
هـ ـــ بيان السنن الاجتماعية وأسباب التطورات التاريخية ، واستنباط ذلك من آيات القرآن الكريم .

أسهم – كما يقول الدارس – بجهد وفير فى نهضة المسلمين حديثاً ، وجعل هذه النهضة تسير على أساس من هدى الإسلام ولا تنجرف مع تيار الغرب – ولكن جاء هذا الباب فى الدراسة مغلولا بفكرة التأثر والتأثير ، وسيطرت هذه الفكرة على منهج الباحث فجنحت بكثير من جهوده إلى تسجيل مظاهر هذه الفكرة والاستشهاد لها دون النفاذ إلى استكناه أهداف الإمام ومدرسته ، واستكشاف منهجها الحقيقى .

وعلى الرغم من قصور هذه الدراسة فى اكتشاف جوانب التجديد المنهجى فى مدرسة المنار ، فقد استطاعت أن تلقى الضوء – عن غير قصد – على نقاط كثيرة من بذور التجديد[1] ، التى نمت وترعرعت من بعد فى شتى الاتجاهات التفسيرية ... هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فلقد كانت الدراسة على ضربة معول واحدة من تحديد المحور الفكرى والاتجاه الأساسى لمدرسة المنار والإمام محمد عبده ... ولا ندرى كيف فات الباحث تحديد هذا الاتجاه مع أنه شائع فى تفسير هذه المدرسة، وكيف لا يمثل عنده غير أساس واحد من أسس المنهج عند الإمام ، وخاصية واحدة من خصائص منهج تلميذه بعد أن قيد هذا الأساس وتلك الخاصية بصفة الاجتماعية ، بالرغم من عدم تقييد الهداية – فى نصوص الإمام وتلميذه وأعمالهم الكثيرة – بشئون الإنسان الاجتماعية .

(ب) وتأتى ثانية هذه الأعمال على يد عالم تونسى جليل هو الشيخ محمد الفاضل بن عاشور ضمن كتابه القيم « التفسير ورجاله »[2] الذى كشف فيه عن حلقات مفقودة فى تاريخ التفسير ، وأضاء جوانب طال عليها الغموض

---

(١) كالمقال التفسيرى فى فصول المنار الاستطرادية ، والتفسير الموضوعى فى جمع الآيات ... والتفسير التقليدى الموضوعى ... وأخيراً التفسير العلمى سواء عند الإمام أو تلميذه.

(٢) نشر هذا الكتاب مجمع البحوث الإسلامية لأول مرة بالقاهرة فى مايو سنة ١٩٧٠.

فى حقل الدراسات القرآنية فاحتل بذلك مكاناً عزيزاً ظل شاغراً فى تاريخ هذه الدراسات مدة طويلة .

وقد ساق الشيخ كلامه عن التفسير الحديث ضمن حديثه العام عن نهضة المسلمين الحديثة والإصلاح الدينى والفكرى الذى نهض به قادة الإسلام المحدثون أمثال الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا الذين أفاقوا على تغير العالم ونهضته العلمية ، ووعوا ظروف العصر الحديث ، فحاولوا ــ وسعهم ــ أن ينفضوا عن الفكر الإسلامى غبار القرون المتتالية ، تشحذهم عزائمهم القوية ، وجهودهم الفكرية الواعية التى تنطلق من أصل الحياة وقوامها ، وهو التفكير الدينى المؤسس على القرآن وتفسيره[1] .

ويكشف لنا الشيخ فى وعى وعمق اتجاه مدرسة المنار وأساسها النظرى الذى اعتنقته فيما بعد كل التفاسير التى درجت فى رحاب هذه المدرسة ، وقد انبثق هذا الأساس فى روحى الأستاذ وتلميذه الإمام من التنبيه القرآنى البليغ : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (الرعد ١١) ، فأقبلا على تغيير حال المسلمين من السيء إلى الحسن ، وعملا على إعادة الحكم الإسلامى والهداية الدينية إلى ما كانا عليه فى العصر الأول من الطهر والعدل والكمال ، وانتهيا إلى أن عود الإسلام إلى حال عزه متوقف على تقويم انحرافات المسلمين الاعتقادية والخلقية والاجتماعية ، وقد تساءل الإمام فى هذه النقطة قائلا : إنه إذا كان بالمسلمين فساد فى الوضع السياسى ، أفليس من هدى القرآن الكريم الذى هدى من كان قبلهم ممن هم أجهل منهم وأضل ــ ماهو كفيل بإصلاح ذلك الفساد ؟ فما بال الأولين اهتدوا بهدى الكتاب

---

(١) التفسير ورجاله ص ١٤٦ .

المبين فأصلحوا مابهم من فاسد ، وقوموا مابهم من منحرف، وهؤلاء الآخرون عجزوا عن إصلاح فسادهم وعلاج دائهم مع أن الدواء الذى عالج أوائلهم بالأمس موجود بين يديهم اليوم . . . فأين اليد التى تقرب من هذا المريض دواءه وتناوله إياه ، لاجرم أنها لن تكون إلا يد التعليم الصحيح للإسلام ، والتفسير الحكيم للقرآن الكريم .

ولكن بعد أن وضح لنا الأساس الفكرى والنظرى الذى دار فى فلكه إصلاح الإمام عامة وتفسيره خاصة — ماهى الخطة التى وضعها فى التفسير ، أو المنهج الذى ارتآه موصلا إلى أهدافه وتحقيق أفكاره ؟ .

وهنا يوازن الشيخ بين منهج الإمام التفسيرى الذى ارتبط عنده بالإصلاح العام للمسلمين وبين منهج قدامى المفسرين[1] ، فيبرز فى منهج الإمام جانب السلبية أو التنقية لتفسير القرآن مما علق به من غبار القرون ، ثم جانب الإيجابية والذاتية الذى يعكس وجه التجديد الحقيقى عند الإمام وما بذره من بذور فى حقل التفسير القرآنى .

ويقرر الشيخ مسلك الإمام فى التفسير والمنهج الذى رآه موصلا إلى

---

(١) إذا كان لنا من تعليق على هذه الموازنة التى عقدها الشيخ بين منهج الإمام ومنهج من سبقه من المفسرين كما يقول — فهو أن هذه الموازنة تعتبر فى الحقيقة بين طريقتين فى التعليم والتربية لا بين منهجين فى التفسير ، وتبين لنا هذه الملاحظة كيف أن الشيخ — مثل غيره — كان يسير فى فكره على اعتبار أن اختلاف الأفكار والاتجاهات والآراء هو اختلاف فى المنهج ، على حين أن هذه الاتجاهات الفكرية على تنوعها شىء آخر غير المنهج تماما الذى يعد فى جوهره القالب أو الشكل والوعاء الذى صبت فيه هذه الأفكار أو الاتجاهات ، كأن يلتزم المفسر ترتيب القرآن التوقيفى ، أو يعتمد على الموضوع القرآنى مهما تفرقت آياته ، أو يزاوج بين هاتين الطريقتين . . . وهنا لا نجد خلافا بين الإمام ومن سبقه من المفسرين فى اتباع ترتيب القرآن التوقيفى .

تحقيق سعادة المسلمين — من خلال دروس الإمام التفسيرية فى مساجد بيروت والقاهرة ، « وهو منهج تقرير العقيدة الدينية وتفسير القرآن تقريراً وتفسيراً يتجردان عما ربط بكل منهما من الطرائق الملتزمة والأنظار غير المسلمة ، فلم يعتمد الإمام فى التفسير على كتاب يقرر كلامه ويدور البحث حول مسائله وعباراته ، ولكنه كان يقرأ الآية من القرآن ، ويفيض فى شرح معانيها واستخراج أسرار حكمتها على طريقة لم يسبق إليها ، ويلتفت على نور تلك الحكمة القرآنية إلى أحوال المسلمين وأوضاعهم مبيناً فسادها بالمقارنة ، ومستمداً من الهدى القرآنى ما يوضح ضررها ويشير إلى ما يدفع خطرها . . .

كما كان درس التفسير سائراً على منهج الاعتناء بحاجة العصر وعدم التقيد بما هو موجود فى كتب التفسير ، وتدارك ما خلت منه من مرامى الحكمة الإسلامية الجديرة بالإبراز والتقرير . . . وبذلك أبرز للعيان صورة من العلم الدينى اختلفت عن الصور المألوفة التى عكف الناس عليها منذ قرون »[1] .

على أن تلك النظرة إلى حقائق الدين الإسلامى لدى الإمام على نحو يختلف عما كان ينظر به إليها أكثر معاصرى الإمام من علماء المسلمين — كانت أصولها قائمة فى نفس الإمام ولكنها غير بارزة المعالم للناس . . . ولم تتح لها أن تبرز معالمها ، وتتضح أصولها إلا بالدور العظيم الذى قامت به مجلة المنار[2] ، ففيها برزت آراء الإمام وأفكاره الإصلاحية ، وانتشرت مقالاته ومواقفه الدفاعية عن الإسلام ، كما نشر بها تفسيره لأول مرة .

---

(١) التفسير ورجاله ص ١٦٥ ، ١٧٣ .

(٢) أنشأ هذه المجلة تلميذ الإمام السيد محمد رشيد رضا سنة ١٨٩٨ م .

ويبدو بوضوح إصرار الشيخ على اعتبار صبغة التفسير والروح المسيطر عليه عامة هو المنهج المتبع فى التفسير ، فنى معرض الموازنة بين صبغة التفسير النظرية واتجاهه العقلى عند الإمام ، وصبغته الأثرية والنقليه عند رشيد رضا يقرر الشيخ أن تفسير المنار — برغم ما تقدم — يعتبر ذا منهج مطرد وأفكار متناسقة وغاية متحدة ، وهذه كلها قد يقع الاتجاه إليها من مسالك البحوث النظرية الأصلية أحياناً كما عند الإمام ، وقد يقع الاتجاه إليها من مسالك النقول الأثرية كما عند السيد رشيد[1] .

وعلى أية حال فإن الشيخ يبهرنا فى نهاية بحثه بتقرير ماندين به من أن تفسير المنار يعد فى حقيقته مداد روح النهضة الإسلامية الحديثة ، وقوام التفكير المجدد حتى الآن[2] .

(ج) أما ثالث هذه الأعمال فهى دراسة مشرقية أردنية ، جاءت تحت هذا العنوان « اتجاهات التفسير فى العصر الحديث »[3] . وليس بوسعنا الآن أن نقول عن هذه الدراسة الكلمة العلمية الأمينة ، وما يمكن أن يضمه عنوانها الواسع من مضامين ؛ إذ لم تكتمل هذه الدراسة بعد ، وماصدر منها فى الجزء الأول لم يتضمن غير بعض الاتجاهات التفسيرية التى تنتظر بقيتها همة ونشاط الدارس وقد جاء هذا الجزء متضمناً تمهيداً عن أحوال المسلمين العامة فى القرن التاسع عشر وأول القرن العشرين ، وثلاثة فصول عن ثلاثة اتجاهات عامة فى التفسير هى : الاتجاه الأثرى ، والاتجاه العقلى ، والاتجاه العلمى ، وتكاد تشكل التفاسير المصرية وحدها سدى هذه الاتجاهات ولحمتها

(١) التفسير ورجاله ص ١٧٦ .

(٢) السابق ص ١٧٦ .

(٣) هذه الدراسة لصاحبها الدكتور عبد المجيد المحتسب صدر الجزء الأول منها عن دار الفكر بيروت ١٩٧٣ .

باستثناء تفسيرى القاسمى الدمشقى ودروزة الفلسطينى اللذين أدرجهما ضمن الاتجاه الأثرى .

وعلى الرغم من « عنونة » المؤلف لكتابه باتجاهات التفسير — فلم يناقش أبداً مفهوم الاتجاه ماهو ؟ ويبدو أنه ينطلق من مفهومات قديمة غائمة إن صح أن يكون لها حدود واضحة وقسمات بارزة فى التفاسير القديمة ، فلم تعد حدودها وقسماتها تتضح فى التفاسير الحديثة والمعاصرة ، ولهذا لانستغرب كيف خلع الدارس على تفسير مصري يسمى « التفسير القرآنى للقرآن » صفة الأثرية انخداعاً بعنوان التفسير الذى يتطابق مع أولى مقررات التفسير الأثرى النظرية التى تعتمد فى فهم النص القرآنى أولا على ما ورد من نصوص قرآنية أخرى فى موضوع النص المراد فهمه وتفسيره ، على حين أنه ينقل من مقدمة هذا التفسير عن صاحبه[1] ما يوقف القارىء المتبصر — قبل الدارس الفاحص — على المكان الصحيح لهذا التفسير الذى ينأى به بعيداً عن الاتجاه الأثرى ، ويدخله ضمن الاتجاه المقابل تماما لمفهوم الأثرية[2] .

كما لا نستغرب كيف أدى عدم الفحص الجيد والدرس العميق فى هذه الدراسة إلى وضع هذا التفسير بجانب تفسيرى القاسمى ودروزة ضمن اتجاه

---

(١) من مثل قول المفسر : « إننا فى صحبتنا لكتاب الله لا ننظر فيه إلى غير... تدبر آياته بعيداً عن طنين المقولات الكثيرة التى جاءت إلى القرآن من كل صوب . . . ولا نخط على الصفحات غير ما يسمح لنا به النظر فى كلماته . . . نرتلها آية آية ، ثم نمسك على الورق بعض ما دفع فى مشاعرنا من صور العجب والدهشة والروعة » ، وهذه تقول تقف بهذا التفسير — فى نظرنا — ضمن التفاسير الأدبية ذات النزعة الانطباعية الذاتية كتفسير الظلال تماما .

(٢) هذا إذا سايرنا المؤلف على تصنيفه للتفاسير الحديثة على ضوء مفاهيم الاتجاهات القديمة كالتفسير بالمأثور والتفسير بالرأى .

أثرى مرة ، ثم إدراجه إياه مرة أخرى ضمن التفاسير الضعيفة الانهزامية — في تصوره — والمتأثرة بمسايرة روح العصر واتجاه التوفيق بينها وبين الإسلام ذلك الاتجاه الذي أقام بناءه الإمام محمد عبده .

وأكثر اضطراباً مما سبق مفاجأة الدارس لنا ـ عند تعداده لمظاهر تفسير الخطيب ـ بتقرير الحقيقة التي تفرض نفسها أولا : من انبثاق منحى الخطيب في التفسير أساساً من فكرة محمد عبده التي يعتمد فيها على عقله الحر ، ولا يلتزم بكتاب في التفسير ، وإنما يقرأ في المصحف ويلقي مايفيض الله به على قلبه ، ولهذا جاء تفسير الخطيب مشوبا بلون أدبي نفسي ، وثانياً : من التأثر بآراء محمد عبده ونزعاته العلمية والفلسفية والاجتماعية والعصرية في فهم القرآن الكريم[1] .

وعلى الرغم من تقرير المؤلف قبل درسه لاتجاه التفسير عند محمد عبده أن هذا الاتجاه ظهر بين نزعتين فكريتين متقابلتين عرضتاه لسخط ممثلي هاتين النزعتين الغربية والإسلامية معاً بحيث يحتاج الأمر إلى مزيد من الوثائق لتوضيح ما يحيط بموقف الإمام الفكرى من غموض — فإن المؤلف ينطوى من البداية على إدانة صريحة للإمام المنهزم روحياً وفكرياً ، ويعدد دعما لهذه الإدانة ستة مواقف يراها مريبة في القسم الأول من حياة الإمام الذى اتصل فيه بالأفغاني ، وقبل أن يعمل في الإصلاح مستقلا عنه[2] .

ويؤكد الدارس هذه الطوية حين يقرر زعمه أن إصلاح محمد عبده الذى اتخذ تفسير القرآن الكريم أساساً له كان له دور خطير في إخضاع المسلمين

---

(١) راجع : اتجاهات التفسير في العصر الحديث ص ٧٤ — ٧٥ .
(٢) السابق ص ١١١ ، ٢٠٨ .

نهائياً للغرب وأفكاره وأنظمته ، ولم تنحصر مصيبة المسلمين فى انحرافات محمد عبده بل اتسعت دائرتها لتشمل تلاميذه الذين صاروا على طريقته ومنهجه ، سواء منهم من حقق أهداف الإمام وأفكاره من خلال تفسير القرآن الكريم كعبد العزيز جاويش ورشيد رضا وغيرهما ، أو من خارج دائرة التفسير كطه حسين وقاسم أمين ولطفى السيد وعلى عبد الرازق وغيرهم .

ولا يقف حد الإدانة عند فكر الإمام وتفسيره ، فالدارس يدمغ التفسير المصرى على اختلاف اتجاهاته بالانحراف والانهزامية ؛ لأن التفسير المصرى الحديث إما أنه داخل فى ذلك الاتجاه المبتدع الذى أظهره محمد عبده وأسماه الدارس « الاتجاه العقلى التوفيقى »[1] . وإما فى ذلك الاتجاه العلمى الذى برز بوضوح فى العصر الحديث ، وحرص الدارس على شجبه وسرد تاريخه ومواقف العلماء قديماً وحديثاً منه . . . ولم يسلم من هذه الإدانة التفسير المصرى الوحيد الذى أدرجه الدارس ضمن الاتجاه الأثرى ، وهو « التفسير القرآنى للقرآن » كما سبق أن عرفنا .

فإذا ما انتقلنا إلى فكرة المنهج التفسيرى وجدنا خلطاً واضحاً بين مفهومها ومفهوم الاتجاه عند هذا الدارس ؛ إذ يقرر أن الإمام محمد عبده اتخذ لنفسه منهجاً خالف به جماعة المفسرين من السلف الصالح ، وهو فهم كتاب الله من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم فى حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة . . . وذلك لأنه (الإمام) يرى أن هذا هو المقصد الأعلى للقرآن الكريم ، وما وراءه من مباحث تابع له أو وسيلة لتحصيله . . . أما القدامى فقد فسروا القرآن عندما كان دستورهم ونظامهم الذى يرجعون إليه فى كل أمورهم .

---

(١) أى الذى يوفق بين الاسلام وحضارة الغرب .

ودون نقاش الدارس فيما بين هذين الهدفين من خلاف أو وفاق . . . يبدو واضحاً أن هذه وتلك أفكار تحدد اتجاه المفسر ولا تنبيء عن منهج أو طريقة فى التفسير .

ويستطرد الدارس فى توضيح منهج الإمام فى التفسير فلا يطلعنا على شىء أكثر من تعداده لبعض المظاهر والخصائص الشائعة فى تفسيره من كون القرآن لا يتبع العقيدة وإنما تؤخذ العقيدة منه ، وأن القرآن ليس فيه كلمة زائدة ، وعدم خوض الإمام فى مبهمات القرآن الكريم ، ثم نزعته العلمية فى بيان إعجاز القرآن الكريم . . . والعقلية فى تأويل آية ... وغيرها . . . وغيرها ... تماما كما وجدناه فى توضيح منهج الخطيب فى التفسير ، لا يعدو الوصف التقريرى لسلوك المفسر من بداية التفسير ، كأن يبدأ بكذا ويدخل فى كذا ويخرج منه إلى كذا . . . حتى ينتهى من استقصاء مظاهر اهتمام المفسر[1] .

أما فكرة التجديد فى التفاسير الحديثة فلم تدر بخلد الباحث الذى صنف التفاسير إلى اتجاه سلفى فى التفسير وصفه بأنه اتجاه أصيل يمتد منذ عهد السلف الصالح ومثل له بتفاسير القاسمى ودروزة ، والخطيب ، واتجاهات أخرى سار فيها المسلمون بسبب العصر الهابط الذى يعيشونه ، وليس هذا غريباً كما يقول الدارس — لأن الثقافة والمفاهيم الغربية عن الحياة وذهول المسلمين من التقدم العلمى فى الغرب كان له الأثر فى تشعب اتجاهات المفسرين وطرائقهم فى التفسير[2] ، ومن بينها الاتجاه العقلى التوفيقى الذى وصفه بأنه انهزامى وأدى دوراً خطيراً فى إخضاع المسلمين نهائياً للغرب وأفكاره وأقام جسراً

---

(١) اتجاهات التفسير فى العصر الحديث ص ٧٢ .
(٢) اتجاهات التفسير فى العصر الحديث ص ٣٨ .

من فوق الهوة السحيقة بين الإسلام وثقافة الغرب ، وكرس للروح العلمانية وعدم الولاء للإسلام[1] ... والاتجاه العلمي الذي وصفه بأنه « فضيحة » في تاريخ التفسير ، ودمغ أصحابه بالهوس والتخريف ، والجهل والمكابرة[2].

وسوف يتاح لدراستنا — في موضع لاحق — الكشف عما في هذه الأحكام وتلك من سطحية وتعسف أو ادعاء وإغراض .

---

(١) اتجاهات التفسير في العصر الحديث ص ١٣٩ ، ١٦٠ ، ١٨٨ ، ٢٠٨ .
(٢) السابق ص ٣٢٢ .

الباب الثانى

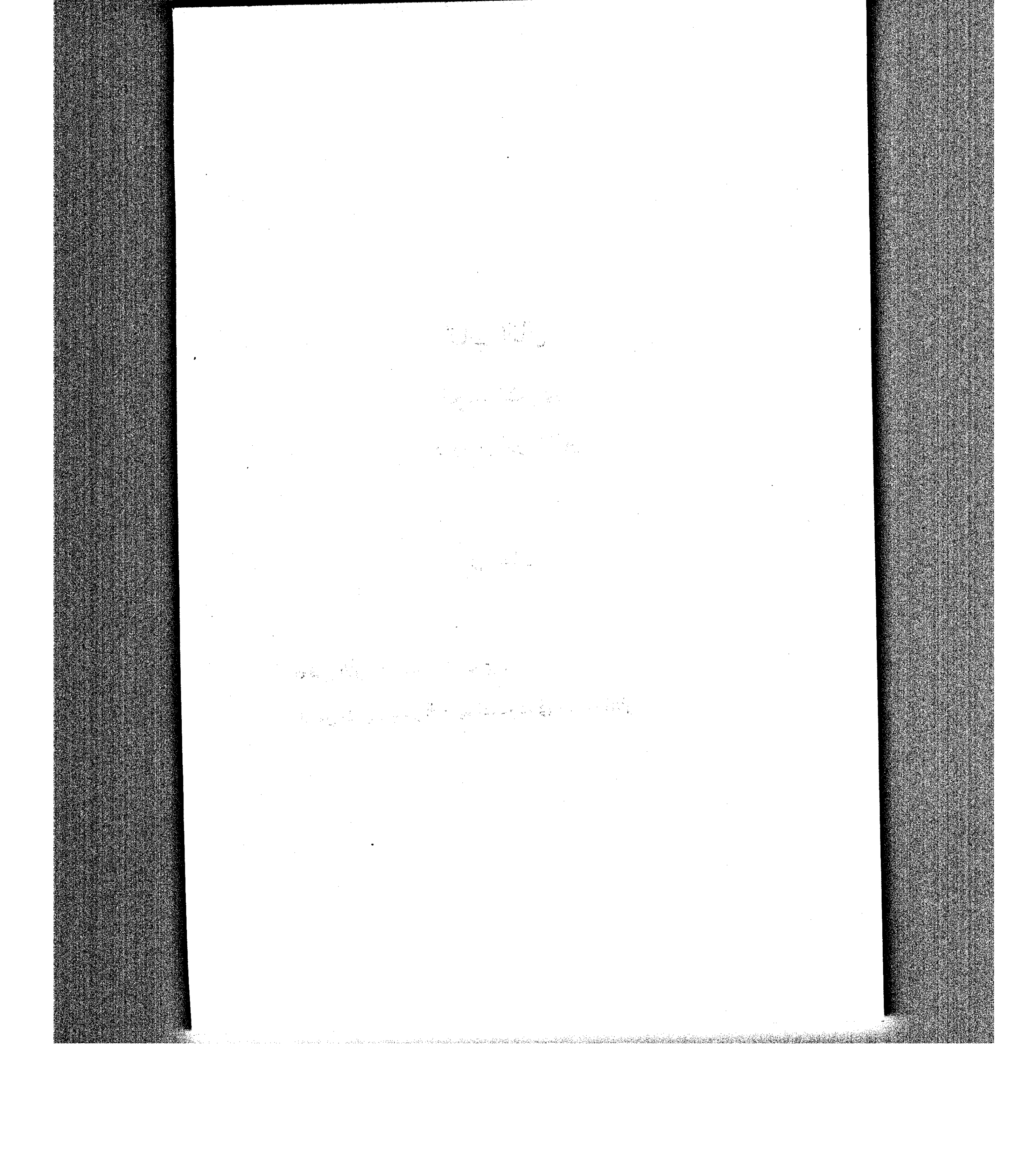
التجديد التفسيرى

وبذوره فى مدرسة المنار

فى فصلين

الفصل الأول : التجديد التفسيرى .

الفصل الثانى : **بذور التجديد التفسيرى فى مدرسة المنار .**



الفصل الأول

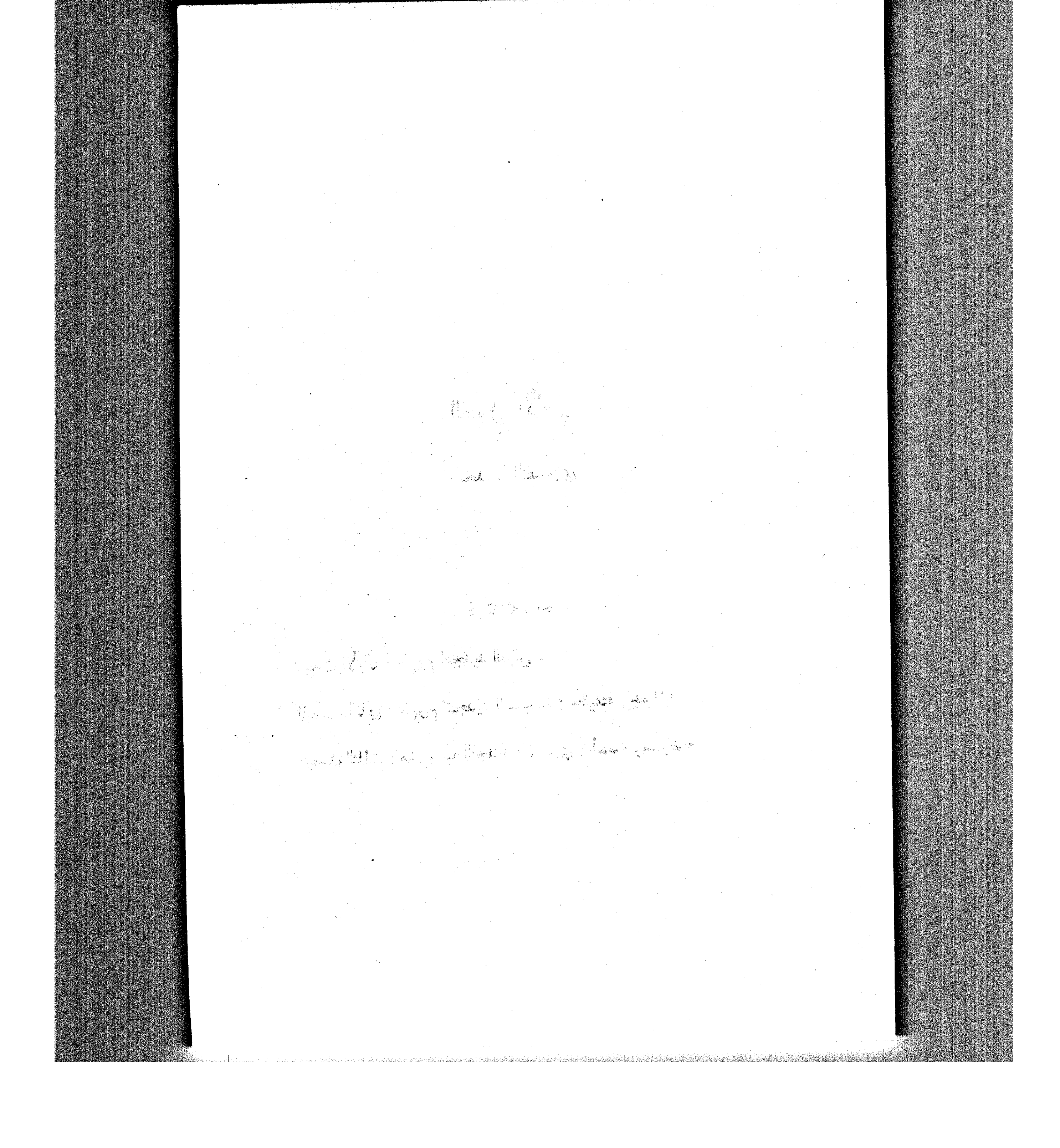
التجديد التفسيرى

في ثلاثة مباحث

المبحث الأول : مفهوم التجديد الدينى .

المبحث الثانى : مفهوم التجديد التفسيرى : حقيقته وجوانبه .

المبحث الثالث : مشروعية التجديد التفسيرى : أسسه ومسوغاته .



المبحث الأول

التجديد الديني وما يلابسه من مفاهيم

من الضروري هنا أن نقرر — لكي نفهم مضمون التجديد المراد فهمه — أننا نهبط كثيراً عن مستوى التجريد العام لمفهوم التجديد ، وننزل به إلى المستوى الخاص بدائرة الفكر الإسلامي ، الذي يعد تفسير القرآن الكريم واحداً من ميادينه ، ولعل البحث يهدى إلى أن الكلام عن فكرة التجديد في حد ذاتها قد كان مبكراً جداً ، وقد جرى ذكرها على الألسنة والأقلام وعرفت معرفة تدفع الحرج — أى حرج — عن كل متكلم فيها اليوم ؛ إذ تهيأ للإسلام بذلك الفرصة الكافية لمسايرة الحياة والاستجابة لجديدها بما يحقق للإسلام ما أريد له من عالمية تشمل الدنيا جميعاً ، وخلود يمتد على على كل زمان ، وإذا كان كثير من الناس يفهم مدلول التجديد إجمالا من إحياء معالم الدين بعد طموسها وتجديد حباله بعد انتقاضها ، فقليل منهم من ينتقل بفكره إلى مفهومه التفصيلي أو يدري ما هي حقيقة التجديد ؟ .

لحقيقة التجديد تعنى تغيير الصورة التى ألفها المسلمون وغيرهم عن دينهم ، وتطهيره من أدناس وقيم أنظمة أخرى علقت به وتحكمت فى المسلمين طويلا ، والعود بهم سريعا إلى خط الإسلام الواضح ونظامه المقرر فى نظرته إلى الحياة الإنسانية ، وتصوره المعين للإنسان والكون الذى يعيش فيه(١) ،

---

(١) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه — أبو الأعلى المودودى ص ١٦ — ١٧ ط ٣ دار الفكر بلبنان سنة ١٩٦٨ .

فإن وثبة حقيقية تتطلع إليها الأمة أو ينهض بها المجتمع إلى الأمام لا تتم إلا بباعث روحي عميق ، يرجع معه الناس إلى حقائق الدين الخالصة يستلهمونها ، ويزيحون عنها كدر الانحلال وزيف الانحطاط الذى ران عليها ، وبغير هذا الأساس الروحي العميق لا تستطيع أية فلسفة نظرية — فضلا عن تجديد ديني — أن تصنع نهضة مهما يكن لها من القوة والنفاذ ، لأن هذا الأساس الروحي ينبوع فى النفس البشرية لا يغيض وهو المعبر عن حاجات هذه النفس فى مختلف ملكاتها ومظاهرها[1] .

ونقتبس هنا من مهتم بفكرة التجديد الديني ودارس لها[2] عن حقيقة هذا التجديد — ذلك المثال الذى يتكرر ذكره فى ميدان التجديد أو الإصلاح الديني وهو قولهم : إن هذه القوى الحيوية (للإسلام) تشبه نبعا نبع صافياً عذباً ثم مضى يجري فى وادي الحياة ، فعلق به فى مجراه ما يعلق عادة من أعشاب وطحالب ومواد ذائبة من أرض المجرى ، بل قد يتكدس من هذه الأشياء جملة ما يضيق به المجرى ويبطىء به سير التيار الحيوي فتتوقف مياهه حتى تركد وتأسن فى وقت ما وعند مكان ما : فيحسب من رأى هذا الماء فى زمانه ومكانه المتغيرين أنه كذلك كانت طبيعته دائماً ، مع أنه هو الذى كان فى الواقع نميرا سائغاً ، حينما فاض من عينه الأولى ، فإذا ما تابع الناظر هذا المجرى الذى فيه الماء الآسن أخيراً ، وتتبع مجراه حتى وصل إلى منبعه الأول فسيتكشف له ما فى هذا الماء من عذوبة وحلاوة ، وصلاحية لإنبات الزرع وإحياء الأحياء ... فالتجديد أو الإصلاح عندهم شبيه بهذا العمل فى الرجوع إلى المعين الأول للاستقاء منه ورد الناس إليه ليعرفوا

---

(١) الدين — دراز ص ٩١ وانظر الفكر الديني ص ١٠٢ .

(٢) المجددون فى الإسلام — أمين الخولى ١/٣٤ .

أن هذه الرواسب والعوائق ليست إلا طارئة عليه فإذا ما نحوها عنه عاد عذباً فراتا .

ونقول لأصحاب هذا المثال — مع مورده — : إنه فى جملته صالح لإيضاح المعنى الإصلاحى أو التجديدى ، لكن لا على أساس أن يرتحل الناس ليقيموا عند المنبع الأول موضع الانبثاق الذى يصيبون فيه الماء النمير ، ويكون كل عملهم هو هذا الرجوع إلى المنبع وترك طريق الفيض لهذا الماء على حاله ، وبما فيه من رواسب وشوائب ، بل إنما العمل هو أن ينحوا هذه العوائق كلها بجد ، ويطهروا المجرى فى كل موضع منه ، ويصلحوا من تقوية الجسور وصيانة المجرى تقوية وإصلاحا يقى من تكرار هذه الحالة المعوقة مرة أخرى ، بل يزيدون من مجال الانتفاع بهذا الماء العذب بزيادة وسائل حفظه ورفعه وتمكين الناس من الانتفاع به على نحو يساير طبيعة حياتهم السائرة قدما بما جد من وسائل وطاقات وغيرها مما لانحده ولا نعدده وإنما نجمله بأن إصلاح المجرى وصيانة عذوبة الماء وفائدته لا تقف أبدا عند الرجوع إلى مصدره للاستقاء منه ، بل يعد الرجوع إلى المصدر نفسه عاملا من عوامل إكثار الماء وحمايته وصونه وزيادة الانتفاع به .

فالتجديد بهذا الاعتبار ليس إعادة قديم كان ، وإنما هو اهتداء إلى جديد كان بعد أن لم يكن ، سواء أكان الاهتداء إلى هـذا الجديد بطريق الأخذ من قديم كان موجودا أم بطريق الاجتهاد فى استخراج هذا الجديد بعد أن لم يكن[1] .

وتجدر الإشارة — هنا — إلى تسمية بعضهم لهذا التجديد الدينى

(١) المجددون فى الإسلام — أمين الخولى ١ / ٣١ .

أو الإصلاح باسم التطور فى الدين الذى يدخل عقائد الإسلام كما يدخل شرائعه وأحكامه من عبادات ومعاملات ، حيث يساير الدين بتطوره هذا تطور الحياة وتغيرها الدائم ، وهي تسمية تعوزها الدقة وتحتاج إلى كثير من التحرير بقدر ما تعرض مناقشة صاحبها ، لأن التجديد بما هو تغير وتطور فى مفاهيم المبادىء الإسلامية ليس فيه خطر على عقيدة ، أو أصل من أصول الدين ، بل هو عنصر حياة الدين وجرثومة استمراره على حين أن التطور — كما يتبادر إلى الذهن — بما هو تغير فى عناصر الحياة وأحوالها ماديها ومعنويها لا يتصور دخوله مبدأ من مبادىء الدين أو أصلا من أصوله إلا بهدم هذا المبدأ أو افتقاد هذا الأصل لقيمته الدينية مما يعد مستهدفاً وغرضاً لدوائر فكرية نربأ بصاحب[1] هذه التسمية من الانتساب إليها أو السعى لتحقيق هدفها .

ونحن هنا لا نتعرض لحسن نية المؤلف فيما زعمه من تطور فى عقائد الدين فضلا عن عباداته ومعاملاته ، فالواقع أن كل الأمثلة التى استدل بها على دعواه العريضة لا تصلح أمثلة لتطور فى صميم عقائد الدين ، وعباداته ، أو أصول أحكامه وقواعد معاملاته ، بل إنها أمثلة لتطور مفاهيم المسلمين واختلافها حول هذه المجالات الدينية ، والتى منها — بالضرورة — أفهام خاطئة يحرص المؤلف على إيراد نماذج منها توجب الضرورة تغييرها وتطويرها ، « فلا يرى من اليسير اليوم والصور تتحرك وتنطق وتوضح وتعلم ... أن نقول إن التصوير حرام وإن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون حين نحتاج من الاستفادة به وبمجالاته الفنية فى الإيضاح الدينى اعتقادياً وعملياً[2] .

---

(1) المجددون فى الإسلام — أمين الخولى ١ / ٣٠ وما بعدها .
(2) السابق ١ / ٥٢ .

وواضح من هذه الواقعة الوحيدة التي أوردها المؤلف مثالا على تطور العقيدة الإسلامية حول التصوير ، وضرورة أن يتغير الاعتقاد بحرمته إلى جوازه — أن حرمة التصوير ليست معتقداً ، بل حكما وفهما مستنبطاً[1] من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذى قاله والمسلمون حديثو عهد بالوثنية ، ومعنى عبادة وتعظيم التمثال أو الصورة ماثل بالأذهان ، وكل ذلك مما جاء الإسلام لمحوه وبغضه ، فإذا ما ذهبت تلك الدواعى وتحققت فائدة التصوير على الوجه الذي ذكر كان ذلك بمنزلة تصوير النبات والشجر فى المصنوعات ، وقد صنع ذلك فى حواشى المصاحف وأوائل السور ، ولم يمنعه أحد من العلماء[2] .

وما بعده المؤلف من عقيدة الأشعرى التوسطية التى انتخب فيها من الأطراف المذهبية المتقابلة ما بنى عليه عقيدته وأن ذلك ضرب من التطور الاعتقادى إن هو إلا اختلاف فى فهم العقيدة لا فى العقيدة نفسها ، وما هو إلا اعتراف بتبادل الحق ودولته بين العلماء ، أو بعبارة الأشعرى نفسه فى منشوره الذى أعلن فيه مذهبه وتحوله عن الاعتزال بأن الأدلة تكافأت أمامه ولم يترجح عنده منها شيء ، على شيء ، وأن اختلاف العلماء فى ذلك لا يكفرهم ، لأنه اختلاف عبارات كما قال لأحد حضوره عند دنو أجله : اشهد على أنى لا أكفر أحداً من أهل هذه القبلة ، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد ، وإنما هذا كله اختلاف لعبارات[3] ...

---

(١) يشبه الخولى هنا غيره من المستشرقين فى منهجهم الفكرى الذى يعدون فيه مفاهيم المسلمين لمبادىء دينهم وسلوكهم العملى جزءاً من حقيقة الدين توجب الضرورة تطوره وتغييره .

(٢) مجلة المنار — مقال للإمام محمد عبده نقلا عن التفكير فريضة إسلامية — العقاد ص ٧٧ .

(٣) المجددون فى الإسلام — أمين الخولى ١ / ١٢٩ .

ولو كان اختلافا فى العقيدة نفسها ما شهد لهم بالإيمان ، ففكرة التجديد إذن بمجملها وعامة معناها لا تلزم العقيدة الإسلامية بشيء خاص ، ولا تكلفها قليلا أو كثيراً من شطط ، إذ لا تمس فيها كليات ولا جزئيات تزيد عليها أو تنقص منها إنما هي أساس مسلم به فى تخليص الحياة الدينية من أوهام فكرية أو عوائق عملية فى عصر اشتدت فيه الحاجة إلى الاطمئنان الدينى وكثرت فيه صور المشادة والمعارضة التى يتأزم بها التدين ويتلبد جوه .

صعوبة التجديد بعامة :

والتجديد بهذا المعنى السابق يعنى أول ما يعنى أن واقع المسلمين الذى يعيشونه — تأخرا وجمودا وخمولا — ليس في أكثره من نظام الإسلام فى شيء ، ولا هو من طبيعة الإسلام التى تسمو عن أن تنسب إليها هذه الأمراض الخبيثة ، ولكن هذه الأشياء كلها عوارض لاحقة بالمسلمين أحدثها فيهم « إما عدو طالب لخفض شأنهم أو استعبادهم واستغلال أيديهم لخاصة نفسه ، وإما محب جاهل يظن خيراً ويعمل شراً ، وهذا الثانى كان أشد نكاية على المسلمين وأخطر عوناً على الغواية بهم[1] » ، بحيث أضحى تحقيق التجديد أمرا بعيد المنال مع هذا الجهل من المسلمين بالكثير من حقائق دينهم وأسرار قوته ، وعجز الكثير من علمائهم عن تجلية هذه الحقائق وإظهار أسرار القوة فى الإسلام .

ويصور أحد المجددين تلك الصعوبة بقوله : « إن آفة الآفات أن النظم غير الإسلامية لم تمثل بين يدى القوم فى حقيقتها العارية المكشوفة ، بل واجهت الناس لابسة قناع الإسلام ، ولو كان إزاء الإسلام قيم من الإلحاد والكفر الصراح لهان الخطب وسهل الكفاح ، ولكنه إزاء قيم لأقوام علانيتهم الإقرار بالتوحيد والإيمان بالرسالة ، والمحافظة على الفرائض ، والاستشهاد بكتاب الله وسنة رسوله وفى باطن أمرهم تعمل قيم غير الإسلام عملها من وراء حجاب ، وإذا اجتمعت هذه وقيم الإسلام فى كائن واحد حدثت

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده — تحقيق محمد عمارة ٣ / ٣٣٠ طبع مؤسسة الدراسات والنشر — بيروت سنة ١٩٧٢ .

المشكلات التى معالجتها أشق ألف مرة من مقاومة النظم غير الإسلامية ، فإنك إن تمت تجارب هذه الأخيرة — منفردة — التف من حولك مئات الألوف من المجاهدين ينصرونك عليها ... ولكنك إن خرجت تحارب هذا النوع الممزوج منهما لم يستعد لمناهضتك المنافقون وحدهم ، بل وجدت المسلمين الخلص يلومونك ويتهمونك ... »[1] .

وتلك — فى الحقيقة — صعوبة خاصة بالتجديد الإسلامى فوق الصعوبة العامة التى يلاقيها أى تجديد فى مجالات الأديان والفلسفات والعلوم ، من حيث أن هذه تميل – عادة — بعد تأسيسها إلى الثبات والاستقرار بين الشعوب وإن كان من الحق أن نعترف فى هذه المسألة أن تاريخ الإسلام ونبيه ، وكتابه الغض الذى كأنه ولد بالأمس يعد استثناء من قاعدة الأديان ، وهو ما يعترف به علماء أوربا ويعلنونه فى إنصاف وصراحة[2] .

---

(١) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه — المودودى ص ٤٥ بتعديل فى بعض الألفاظ .

(٢) الدين – دراز ص ٦٠ .

خاصية الإسلام فى التجديد :

والسؤال الوارد هنا : ما سر ذلك الاستثناء فيما يتعلق بالإسلام خاصة ؟ وهل الإسلام من المرونة والقابلية للتحقق فى شتى مظاهر الرقى ما يسمح بذلك التجديد ؟ وما هى خاصية الإسلام فى هـذا الموضوع التى يتميز بها على غيره من الديانات والفلسفات ؟ .

ونبادر بالإجابة على هذا السؤال الذى يكشف لنا عن أساس ذلك التجديد ومشروعيته ، قبل الخوض فى الحديث عن ضرورة التجديد بالمفهوم السابق وما يتلبس بهذا المفهوم للتجديد من مفاهيم أخرى تقترب أو تبتعد بنا كثيراً عما عرفنا له من مفهوم حقيقى .

ولعل أقوى ما يبرز خاصية الإسلام هنا هو عرض فكرة الأديان عن التطور عامة وموقفها من الفكر والبحث العلمى خاصة ، ولنأخذ المسيحية مثالا لذلك فماذا نجد ؟ نجد أن الجمود وعدم البحث أصل من أصول عقائد المسيحية وها هو « تيرتورليان »[1] — الذى وصف الاعتقاد المسيحى فى نهاية القرن الثالث قبل أن تعرض عليه البدع الكثيرة — يقول : « إن أساس كل علم هو الكتاب المقدس وتقاليد الكنيسة . . . والكتاب المقدس يحتوى على العرفان على المقدار الذى قدر للبشر أن ينالوه لجميع ما فى الكتب السماوية من وصف السماء والأرض وما فيها وتاريخ الأمم ، مما يجب التسليم به

---

(١) أحد اللاهوتيين المفسرين للكتاب المقدس والواضعين لقانون الإيمان المسيحى راجع ص ١٠ من هذه الدراسة .

مهما ضارب العقل وخالف مشاهد الحس ، فعلى الناس أن يؤمنوا به أولا ثم يجتهدوا ثانياً فى حمل أنفسهم على فهمه .

وهكذا أعرض المسيحيون الأولون عن شواغل الكون ، وصدوا عن سبيل النظر فيه ، إظهارا للغنى بالإيمان والعبادة عن كل شىء سواها ، وحصروا للعلم كل العلم — بين دفتي كتب العهد القديم[1] ، بل أكثر من هذا احتكرت المسيحية تفسير النص الدينى وقصرته على رجال الكنيسة ، ولعنت من فسر — أو جوز أن يفسر — شيئاً من الكتب المقدسة على خلاف ما تراه ، وهذا كله وارد بوضوح فى منشورات البابوية فى القرن التاسع عشر[2] ، وبى المنشورات التى توجت ما نعرض عن الخوض فيه من صراعات مريرة ودامية بين سلطة الكنيسة وتعاليمها وتطور البشرية الفكرى والعلمى ، ذلك الصراع الذى صبغ تاريخ أوربا منذ شروق عصر النهضة بها ، بل منذ قطف مسيحيو أوربا من ثمار علوم المسلمين ، وتنسموا أريج الحرية الفكرية التى هبت عليهم عند احتكاكهم بالمسلمين فى حرب الصليب أو عبر الممرات الثقافية الأخرى فى صقلية والأندلس .

ومن جهة أخرى ماذا نجد فى الإسلام عن التطور والفكر والبحث العلمى وبخاصة أنه الدين الوحيد الذى زعم أنه دين الفطرة وخاتم الأديان ، وأن نبيه خاتم المرسلين ؟ .

الواقع أن تلك الميزات التى أعلنها الإسلام وصدقه فيها التاريخ ، قد أكسبت الإسلام وتعاليمه قدرة خاصة على التأليف والتركيب ، ميزته أولا عن الأديان

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام ــ ٣/٢٦٣ ــ ٢٦٤ .
(٢) منشورات الباب السنوات ١٨٦٤ ، ١٨٦٨ ، ١٨٧١ نقلا عن المرجع السابق ٣/٢٧٢ ــ ٢٧٣ .

الأخرى بإعطائه شكلا خاصاً به من الشعائر والفرائض ، وثانياً بإمكانية هائلة لأن يصبح ديناً عالمياً شاملا[1] .

وهذه القدرة الخاصة للإسلام في الدمج والاقتباس من الحضارات ، قد سارت وفق نظرته في صوغ عناصر الثقافات في وحدة تتآلف مع فلسفته العلمية الشاملة ومبدأه العقدي في وحدة الألوهية ، مع الإبقاء على ملامح هذه الثقافات ومميزاتها الخاصة ، فروح الإسلام — كما يقول « هورتن » — : « رحبة فسيحة بحيث لاتكاد تعرف الحدود ، وقد تمثلت كل ما أمكنها الحصول عليه من أفكار الأمم المجاورة — فيما عدا الأفكار الملحدة — ثم أضفت عليها طابع تطورها الخاص »[2] .

وفي ضوء مفهوم هذه الخاصية يعتبر الإسلام حكمة الأجيال المتراكمة ملكا له ، تصبح باقتباسه لها ودمجه إياها جزءاً من نظرته العالمية ... ولا يعني هذا بشكل ما أن الإسلام لا يعرف الجدة أو الإبداع . أو ليست له الأصالة أو العبقرية الروحية التي نلمحها في كل جوانب الحضارة الإسلامية ! لا ، ولكن الجدة أو الأصالة في الإسلام تعني التعبير عن الحقائق الكونية الشاملة بصورة جديدة تحمل معها عبير الروحانية ، وبشكل يشير إلى أن هذا التعبير الجديد ليس مصدره الحدود الخارجية بل ينبع من مصدر الحق ذاته[3] .

---

(١) من المفيد هنا أن نشير — فحسب — إلى منزلة العلم السامية التي تقررها نصوص قرآنية أكثر من أن تحصى ، ويقف على رأسها أول لفظ قرآني تهبط به السماء على الرسول صلى الله عليه وسلم : « اقرأ باسم ربك الذي خلق » (١١ العلق) وقسمه سبحانه وتعالى بالقلم وما يكتب : « ن والقلم وما يسطرون » (١ القلم) .

(٢) تجديد التفكير الديني — محمد إقبال ص ١٨٩ طبع القاهرة سنة ١٩٦٨ الثانية من ترجمة عباس محمود .

(٣) الإسلام — أهدافه وحقائقه — د . سيد حسين نصر ص ٣٢ — ٣٤ طبع المتحدة للنشر ببيروت — الأولى سنة ١٩٧٤ .

ويمكن – هنا – أن نأخذ مثالا من أحد المجددين يوضح لنا تلك الحقيقة ، ولعل « محمد إقبال » – الشاعر الفيلسوف والمجدد الباكستانى – بشرحه الفلسفى أو العلمى لبعض آيات القرآن الكريم خير مثال يوضح لنا كيف تظهر الحقائق الإسلامية القديمة فى ضوء الأفكار الجديدة ، أو كما يعبر هو عن ذلك بقوله « القرآن المجيد ليس كتاب فلسفة ، أو إلهيات ، ولكن فيه هدى إلى مقاصد الحياة ورقيها ، وفيه أصول فلسفة يقينية ، ولو أن مسلما متفلسفاً بين المسائل القرآنية فى ضوء الأفكار والتجارب الحديثة ما صح اتهامه بأنه يقدم شراباً جديداً فى زجاجات قديمة ، كما يقول « مستر فكسن » : « فأنا لا أعرض أفكاراً جديدة فى ثياب قديمة ، ولكن أبين حقائق قديمة فى ضوء الأفكار الحديثة »[1] ، وبهذا يستطيع المسلم أن يسهم فى الحياة الواقعية ويبقى فى دائرة إسلامية ، لا بتوجيه مدرسة فكرية غربية ، بل بتوجيه الإسلام وحده[2] .

وثمة خاصية أخرى تتعلق بخاصية التأليف والتركيب ، وهى فكرة الإسلام عن علاقة الإنسان بالكون المادى ، أو قل علاقة الدين وما يزكيه من روحانية النفس الإنسانية بالحضارات المادية المتقلبة وما بينهما من صراع وتجاذب دائم ومتبادل ، فليس من غاية الإسلام ولا من روحه ومبادئه أن يخرج للدنيا أمة لا تنفك تناهض التطور والارتقاء وتعيش فى سلفية شكلية متحجرة مغمضة عيونها عن كل ما يحدث من تطور فيما هو خارج بيئتها من العلم ، مضروبة حول عقولها وحياتها سياجاً لا تدخل فيه حركة الزمان ولا تطورات العصر ، فهذا كله فهم سقيم لحياة صحابة الرسول وأتباعهم ... إنما يريد الإسلام بخلاف هذا أن يخرج أمة تعمل على تعديل التطور ، وتسير على الطريق

(١ ، ٢) الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار – البهى ص ٤٧١ .

الصحيح ، مزوداً إياها بالروح والمبدأ الذى يتحقق فى أى شكل من أشكال الحياة وينصب فى كل ما يتجدد من قوالب تبعا لتغير الزمان والمكان إلى يوم القيامة[1] .

ومن الضرورى أن نعترف هنا بأن مفارقة الإسلام لغيره من الديانات والفلسفات ، وتميزه بهذه الميزة الماثلة لابد أن يكونا مؤسسين على مسلمة وبدهية تقضى بحتمية تغير الواقع واستمرارية تقلبه وتجدده ، والإسلام — وفى مقدمة أصوله القرآن الكريم — إذ يعتبر الكون متغيراً ، وقابلا للزيادة والامتداد « يزيد فى الخلق ما يشاء » . (١ فاطر) — لا يمكن — بما له من هذه النظرة — أن يكون خصما لفكرة التطور وما يستقر فى أعماق العالم من نهضات جديدة ، ولكنه بقدر إيمانه بهذا التغير والتبدل فى العالم يسعى إلى طريق للسيطرة على هذا التغير والتبدل بغية الوصول إلى كشف أساس لنظام واقعى للحياة[2] .

والأمر الجدير بالملاحظة هنا أن أصول الإسلام الأولى لم تتعرض فى مجال التشريع — وهو أبرز جوانب علاقة الإنسان بالكون والآخرين — بالأحكام القاطعة إلا فيما كان له صفة الدوام والثبوت ويشبه أن يكون مقرراً وواحداً فى النفوس البشرية فطرة وطبعاً ، كأحكام الإسلام فيما يتعلق بنظام الأسرة مثلا ، أما فى غير ذلك فقد اكتفت أصول الإسلام بتقرير المبادىء العامة والقواعد الكلية التى تسمح باندراج أشكال متنوعة وجزئيات فرعية فى إطار هذه المبادىء وتحت تلك القواعد ، وكانت بذلك أبعد ما تكون عن سد الطريق على التفكير الإنسانى والنشاط التشريعى بل كانت تعمل فى

---

(١) نحن والحضارة الغربية — المودودى ص ٣٣٦ .
(٢) تجديد التفكير الدينى — إقبال ص ١٧ ، ١٩١ .

حقيقة أمرها كتبه للفكر الإنسانى وعليها كان جل اعتماد الرعيل الأول من فقهاء الإسلام فاستنبطوا عدداً من النظم التشريعية وصلت — منذ منتصف القرن الأول إلى أوائل القرن الرابع الهجرى — إلى مالا يقل عن تسع عشرة مدرسة فقهية ، وهى حقيقة تكفى وحدها لبيان مقدار ما بذل هؤلاء الفقهاء من جهد موصول لمواجهة ما تستلزمه حضارة نامية[1] ... كما تكفى للدلالة على رحابة ذلك الدين الذى وسعت أصوله كل هذه المدارس باختلاف اتجاهاتها ومناهجها فى غضون فترة زمنية قليلة .

وبهذه النظرة الجوهرية فى التعاليم الأساسية للقرآن الكريم ، ينبغى للمذهب العقلى الحديث أن يتناول البحث فى نظمنا القائمة التى كشفت عن تغير الأحوال وحاجة العالم الإسلامى اليوم بما واجهه من قوى جديدة أطلقها تطور الفكر الإنسانى فى جميع مناحيه ، وبخاصة أن أحداً من أصحاب المذاهب الفقهية أو مؤسسى المدارس السابقة لم يدع أن تفسيره للأمور ، واستنباطه للأحكام هو آخر كلمة تقال فيها ، ولم يهجس بخاطر أحدهم إلزام أحد من المسلمين باتباع مذهبه دون غيره[2] .

وفى ضوء هذه الحرية الفكرية التى نعم بها المسلمون فى مجال ما يجيدون به من شريعتهم — فضلا عن جوانب الحياة الأخرى — واتساع أصولها لجوانب هذه الحرية مع ما يحرسها من الروح الإسلامى الثابت والمبدأ القائم فى توحيدهم لله الذى زكى نفوسهم — استطاع المسلمون أن يحرروا العالم ويقودوا

---

(1) نشير هنا إلى أوائل القرن الرابع كحد تحول فيه الفقهاء المسلمون شيئاً فشيئاً عن طريقة الاستنباط فى تأويلاتهم من النصوص إلى طريقة الاستقراء ، وكان لا بد لهم مع امتداد الفتح الإسلامى من أن يصطنعوا رأيا فى الأمور أكثر رحابة وأن يدرسوا الظروف المحلية للحياة والعادات للشعوب الجديدة التى دخلت الإسلام .

(2) تجديد التفكير الدينى — إقبال ص ١٩٠ — ١٩٣ .

الأمم ، ويقيموا دعائم حضارة ويحيوا علوماً وفنوناً ، وقد تم لهم من كل ذلك ما لم يقع مثله ولا ما يقاربه لأمة من أمم الأرض حتى قال « جوستاف لوبون »[1] فى كتابه « تطور الأمم » : « إن ملكة الفنون لا يتم تكوينها لأمة من الأمم الناهضة إلا فى ثلاثة أجيال ... ماعدا العرب وحدهم فقد استحكمت لهم ملكة الفنون فى الجيل الأول الذى بدأوا فيه بمزاولتها[2] .

ونقول مرة أخرى أن سبب ذلك هو تربية القرآن لهم على استقلال العقل والفكر واحتقار التقليد الأصم ، وتوطين أنفسهم على إمامة البشرية وقيادتها فى أمور الدين والدنيا ، وإدراكهم أن جرثومة التجديد المستمر الثابتة فى نصوص القرآن هى سر حضارة المسلمين قديماً ومناط تقدمهم حديثاً ، وتلك حقيقة ما أشد حاجة المسلمين اليوم إلى تجديد الإيمان بها ، وتجديد إيمانهم بالقرآن الكريم ، فلا يصدرون فى أعمالهم وآدابهم واجتماعياتهم إلا عن تعاليم الإسلام — كما ساقها القرآن الكريم ، وليس للمسلمين مدخل غير هذا لكل إصلاح أو تجديد يريدونه ، وبصفة عامة فإن من ينظر فى عمق وسعة أفق إلى الصورة العامة للإسلام بما هو دين ونظام اجتماعى عملى يتضح له ما يحمله الإسلام من أسس للتجديد تهيئه لذلك ، وتمده لتحقيقه فى يسر ودون مصادمة لشىء من تطور الحياة والدنيا من حوله نظريا وعمليا ذلك التطور الذى يمضى متوثباً جريئاً ، لأنه الواقع الذى لا مفر منه ولا محيد عنه ونشير هنا فحسب إلى هـذه الأسس العامة التى نحيل فى التعرف عليها تفصيلا إلى مظانها[3] .

---

(١) مؤرخ اجتماعى فرنسى شهير عاش فى القرن التاسع عشر وله كتاب «حضارة العرب» الذى أنصف فيه العرب واعترف بما لهم من فضل على أوربا وتمدينهم لأهلها .

(٢) الوحى المحمدى — محمد رشيد رضا — ص ١٣٥ ، طبع المنار بالقاهرة — الثانية سنة ١٣٥٢ هـ .

(٣) راجع : ما أسماه أمين الخولى بـ « أسس التطور فى الإسلام » فى كتابه المجددون فى الإسلام ١/٣٨ وما بعدها .

فمن امتداد دعوة الإسلام وحياته امتداداً أفقياً إلى كل الناس زمن الدعوة، وامتدادها رأسياً إليهم حتى آخر الزمان، إلى اقتصاد هذه الدعوة فى الغيبيات وإراحة العقل بترك التفصيل فيها، واكتفائها فى الإيمان بها بالإجمال العام ونهيها عن التفكير فى دقائقها[1]، ثم عدم تورط الدعوة فى بيان شىء عن نشأة الحياة على الأرض وظهور الإنسان وما مر به من أدوار، وسكوت القرآن — وهو أصل أصول الإسلام — عن التفصيل فى ذلك كله مما تورط فيه غيره، كما اقتصرت دعوته فى تنظيم الحياة العملية بالعبادات وغيرها — بعد تيسير الحياة الاعتقادية — على الأمور الكلية والأصول العامة الشاملة، مع جعلها الاجتهاد أساساً للحياة الإسلامية انطلاقاً مع الحياة ووفاء بجديد حاجاتها.

---

(١) روى الطبرانى فى الأوسط والبيهقى فى الشعب عن ابن عمر مرفوعاً «تفكروا فى آلاء الله ولا تفكروا فى الله»، وروى أبو الشيخ فى العظمة عن ابن عباس تفكروا فى كل شىء ولا تفكروا فى ذات الله فإن بين السماء السابعة إلى كرسيه سبعة آلاف سنة نور وهو فوق ذلك، ولأبى نعيم عنه مرفوعا: تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى الله فإنكم لن تقدروا قدره — الحديث وقد صححه السيوطى فى متنه الأخير، راجع فى ذلك: الجامع الصغير ١٣٢/١ ط القاهرة ١٩٥٤.

ضرورة التجديد :

ويجدر بنا التوقف للإجابة على ما يتردد فى نفس القارىء الآن عن مدى ضرورة ذلك التجديد الدينى ، وتتبع بواعث هـذه الضرورة ودواعيها من خلال تفكير المجددين المحدثين ، ويشير « إقبال » إلى بعض دواعى هذا التجديد :

أولا : لمناهضة الدعوات القائمة ضد الأديان ، والإسلام خاصة ، والتى لم تعدم أنصاراً لها ودعاة من أبناء المسلمين أنفسهم[1] .

ثانياً : مايراه — وغيره — من الفارق الهائل بين الثقافة الغربية فى جانبها العقلى المادى والثقافة الإسلامية التى ظلت راكدة طوال القرون الخمسة الأخيرة، ثم السرعة الكبيرة التى يندفع بها المسلمون فى حياتهم نحو الغرب لسد الفجوة الواسعة بينهما ، ومايتورطون فيه من أخطاء قاتلة بتتبعهم لمظهر الثقافة الغربية الخارجى الذى يشل تقدم المسلمين فيعجزون عن بلوغ حقيقة الحضارة الأوربية وكنهها[2] .

---

(١) تجديد التفكير الدينى — إقبال صفحة ١٣ — ١٥ راجع نماذج لدعوات الإلحاد الحديثة كدعوة توفيق فكرت التركى والدعوات البهائية والبابية والقاديانية وغيرها بهذا الكتاب وكتاب « التفكير الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى » — محمد البهى صفحة ١٩ — ٣٠ .

(٢) تجديد التفكير الدينى ص ١٥ ومن الواضح هنا أن إقبال يسير فى فلك آخر فى مفهومه للتجديد الدينى يبعد كثيراً عن المفهوم الذى تدمناه الأمر الذى يدفعنا الى مناقشته ضمن مفاهيم التجديد وغيرها المتداخلة فى مفهومه الصحيح ، ولكننا هنا بصدد التعرض لوجهة نظره فى دواعى التجديد وبواعثه راجع : هذه الدراسة ص ١٧١ — ١٧٢ .

ولهذا يرى إقبال ضرورة أن يصحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوربي وكشف عن المدى الذى تستطيع به النتائج أن تعيننا فى إعادة النظر فى التفكير الدينى فى الإسلام ، وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر.

وحقيقة لم يبلغ المسلمون — ولن يبلغوا — شأو الحضارة الأوربية التى أظلهم نظامها إلى الآن، وصاروا فى واقع سيء لا هو دينى محض ، ولا هو غير دينى خالص ، وتلك حال لابد مفضية بهم إلى الهلاك إن هي طالت بهم ، وظلوا على هذا التذبذب بين الإيمان واللا إيمان ، إنهم لا ينقطعون إلى الدنيا فيظفرون بمنافعها على وجه شامل كما تظفر بها المجتمعات اللادينية . . . كما أنهم لا يقصرون جهودهم فى أعمال توصل إلى نعيم الآخرة شأن الأمم المسلمة الصادقة فى إيمانها.

وهكذا أصبحت أعمال المسلمين مضماراً للفكرتين المتضاربتين تعمل كل فكرة على مخالفة الأخرى وإبطال عملها ، وبات من الواجب أن يقضى المسلمون على الواقع الغريب الذى يعيشونه ، ويتجردون إما للفكرة الإسلامية أو لنقيضها إن كانوا لا يريدون الشر بأنفسهم حقاً[1] ، وكيف لا ، وفى دينهم من واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ما يجعل كلا منهم حارساً للدين ، ومراقباً دائماً يمنع تسرب ماليس منه إليه فيفسد ويفسدون ، وكيف لا ، وقد امتحنوا ذلك النظام الذى حشى دينهم بالبدع وما لا يستطيع أن يصل بهم إلى مجابح السعادة من الآراء والتعاليم البين سقطها ، وأوضاع الحكومات ونظم التعليم الظاهر غلطها ، ثم سائر مقومات الاجتماع الشائع فسادها واضطرابها[2] .

---

(١) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه — المودودي ص ١٩٩ .

(٢) تفسير جزء تبارك — عبد القادر المغربي ص ٩٨ ط الشعب بالقاهرة د . ت

وإذا تجاوزنا دائرة واقع المسلمين هذا إلى دائرة أرحب من النظر والفكر الإسلامي باعتبار رسالته هي الخاتمة للدين الصالحة لهداية الحياة على امتداد الزمان والمكان ، ونظرتها إلى قوانين الحياة ، وسننها المطردة على أساس من التغير والتطور الدائمين ـ وجدنا التجديد أمراً مطلوباً يحمل الإنسان تبعته في تغيير الأوضاع الفاسدة « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (١١ الرعد)، كما يحمل ـ تماماً ـ تبعة النظر في الكون والحياة وسائر ما حوله ، وإذا كان التطور والتجديد أمراً أجازه تاريخ البشرية فيما يتعلق بالعقائد والعبادات[١] ، فلابد أن يكون ذلك الأمر أكثر جوازاً فيما لم يتعلق الشرع بالحكم عليه من شئون الدنيا العملية ومحدثات العلوم .

فمقتضى عالمية الإسلام وخلوده أن يفي بحاجات الحياة المتطورة والظروف المتغيرة مما ينفي عنه شبهة الجمود أو معاندة التجديد والتطور ، والذين لهم حظ من فقه الإسلام يعرفون أن القرآن قدر واقع الحياة في عصر نزوله وأفسح معه آفاق الطموح إلى القيم الخالدة والمثل العليا التي تظل الإنسانية كادحة إليها مستشرفة لها ما بقيت الحياة ، ويعرفون معه أن القرآن ـ في مجمله ـ قد وضع الأصول العامة والمبادىء الكلية ، وترك المفردات التفصيلية والجزئيات الفرعية تستجيب لدواعي التطور ، وتفي بجديد حاجات الأمة في مختلف الظروف والأحوال .

---

(١) نقول إن العقائد والعبادات تطورت مع تطور البشرية ـ بالرغم من أن أصل الديانات جميعاً واحد ـ لأن كل رسالة منها تدمت إلى البشرية ما احتاجت إليه في مرحلة من مراحل نموها المطرد ، وخاطبتها بأسلوب غير الذي كان يلائمها في عصور خلت ... حتى جاء الإسلام فاستصفى للبشرية المتدينة ما رأى أن تصير إليه منقيا جوهر العقيدة من الشوائب التي عاقت به على المدى الطويل حتى ليصح القول بأن توحيد الإسلام في شهادتيه ـ وهو قمة الاعتقاد كان مثالا لتجديد العقيدة في الله ، وثورة على ما نال هذا التوحيد من شوائب الشرك أو الضعف في دوائر الفكر المسيحي واليهودي .

وفيما رسم رسول هذا الدين لأمته من منهج فى الشريعة يهتدون به ، قدّر حاجة الأمة ما بين قرن وقرن — إلى جانب الكتاب والسنة — إلى أئمة يجددون لها أمر دينها مع دفع الحياة وحركة الزمن ، ويهدونها على الطريق حين تتشابه السبل ، ويحررون فهمها للدين من دخيل الشوائب وفاسد البدع[1] ، قال عليه الصلاة والسلام : « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها[2] » .

---

(١) الشخصية الإسلامية — دراسة قرآنية — عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ ص ١٦٨ ـ ١٧٠ ط العلم للملايين ـ بيروت ١٩٧٣ .

(٢) أخرجه الطبرانى فى الأوسط وأبو داود فى سننه والحاكم فى المستدرك والبيهقى فى المدخل والمعرفة عن أبي هريرة ، وقد صححه السيوطى فى الجامع الصغير ١/٧٤.

التجديد الديني في اقتراح عملي :

ها نحن قد شارفنا الحديث عما اختلط بمفهوم التجديد الصحيح من مفاهيم، ولكنا نستحضر قبل ذلك صورة من التجديد الصحيح الذى اصطلحنا عليه، وليكن هذه المرة فى صورة عملية أو (برنامج) عملي مفصل يكشف عن كيفية تحقيق ذلك التجديد وبناء مجتمع تظله الفكرة الإسلامية ويسوده روح نظام الإسلام ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بتحليل مزيج الإســلام والأوضاع غير الإسلامية واستخلاص جوهر الإسلام الخالص الذي يثبت نقاؤه إذا عرض على مقياس الكتاب والسنة ، وطرح ما عدا ذلك ، كما يتم فى نفس الوقت تميز ما حازه الغرب والحضارة المهيمنة من الرقى الحقيقى فى المدنية والعلوم عما اختلط به من ضلالات الفلسفة ووجهات الفكر والنظر فى الأخلاق والاجتماع والحياة بعامة ، فنأخذ الأول من هذين نستفيد به ونضرب الصفح عن الثانى، ونطهر من أدناسه شئون حياتنا[1].

تلك خطوة تستتبع بعـدها أن يتبادر علماء الإسلام وأصحاب التعليم الجديد منهم .

أولا : إلى إصلاح حالة المســـلمين الخلقية عامة وبث روح الحياة الإسلامية فيهم .

وثانياً : إلى مدارسة مسائل الحياة الجديدة معا وتفهمها على ضوء مبادىء الإسلام ، ثم تجليتها من الناحية العلمية بصورة مقنعة لأن يتكون منها أساس

---

(١) موجز تاريخ تجديد الدين ص٢٠١ .

صالح وسليم لتمدن ناهض[1]، على أن يقوم بجانب هذا جيش آخر من نوابغ المسلمين أصحاب الفكر والتحقيق بمشاهدة جميع الآثار الكونية والفحص عن الحقائق على هدى الأسلوب القرآني ، فيبنون بذلك نظاماً جديداً للفلسفة منتزعاً من الفكر الإسلامي الخالص ، ويرفعون قواعد علوم طبيعية تنهض عمارتها على الخطوط المرسومة في القرآن الكريم[2] .

ولهؤلاء وأولئك من تاريخ الإسلام المثل الواقعية المنبئة عن حيوية الفكر الإسلامي واستيعابه دائماً كل التيارات الفكرية الجديدة والدالة على أن الإسلام حقيقة حية ليست جامدة أو راكدة وأنه لم ينتظر حدوث ثورة في الأفكار أو الحضارة الأوربية كي يبحث ويتبين في كل لحظة مسالكه الخاصة[3] .

ومع كل ذلك من الضروري أن تكون هذه الحركة متدفقة تدفق السيل الجارف حتى تزحزح الأوضاع الباطلة عن مكانها وتتخلى عن منصب الغلبة والهيمنة الذي تبوأته ، وحتى يمكن نبذ النظم غير الإسلامية في التعليم والقانون والاقتصاد والسياسة وإقامة نظم أخرى على أسس إسلامية خالصة[4] .

وليس من طبيعة هذا التجديد إحياء حضارة المسلمين القديمة بقدر ما فيه من إحياء نظام الإسلام نفسه الذي لا يخالف علماً حديثاً أو مستحدثاً في مختلف شعب الحياة والكون ، وإذا كان فيه من نظرة إلى الوراء فلضرورة

(١، ٢) نحن والحضارة الغربية ص٩٣، ٢٤.
(٣) الاتجاهات الحديثة في الإسلام ـ هـ ـ أ ـ رجيب تعريب الأساتذة الجامعيين ص ٨ من المقدمة بقلم (برنارد فيرنيه) ط لبنان ١٩٦١ .
(٤) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه ـ المودودي ص ٢٠٣ .

تلمس الأسوة الكاملة فى شخص الرسول ﷺ ، والتعرف على قصة كفاحه الثائر الذى أحال ما هو موجود فى الإسلام بالقوة إلى موجود بالفعل ، فليس يجدى اليوم أن تسرد محاسن الإسلام بالقلم واللسان ، وإنما الضرورة الحقيقية أن تعرض المحاسن فى دنيا الواقع بالجهد والعمل ، وكلما احتذى المسلم ذاك المثال الذى شهد العالم نموذجه قبل ثلاثة عشر قرناً ونسج على منواله أكثر — كانت نتائج تجربته أقرب إلى تلك النتائج التى ظهرت بقوة ذلك النموذج الأصلى ، وسواء أكان المسلم فى القرن العشرين أم الأربعين ، ومهما طوف شرقا أو غرباً فبإمكانه تحقيق الواقع الإسلامى شريطة أن يضع أمام عينيه تلك الأسوة الحسنة من كفاح الرسول وشخصيته الثائرة ، وجوهر نظامه الذى أقامه وصحابته بالمدينة[1] .

ويحذر واضعو أسس التجديد من أفهام مغرضة تظن بتمثل الأسوة رجوع المسلمين القهقرى من مرحلة التمدن العصرى إلى مرحلة كان عليها العرب قبل نيف وثلاثة عشر قرناً ، فإن هذا المفهوم لاتباع الرسول وأصحابه بين الخطأ ، كما أن المماثلة فى المظاهر واللون الخارجى تعد سلفية شكلية ورجعية تسىء إلى الإسلام الذى ضمنت تعاليمه الحل الأقوم لكل ما يواجه الإنسان العصرى فى حياته من مسائل ومشكلات زاد فى تعقيدها العلم والمدنية بدل أن يحلاها ، بل لعله الدين الوحيد[2] الذى نجح فى امتحان العصرية بثبوته على المحك ، وموافقته كل معيار يطلبه الإنسان العصرى العلمى أو يمكن أن يطلبه لدينه المنشود بعد أن سقطت فى نظره تماماً مقولة القرن التاسع عشر الرائجة التى جعلت من الدين مسألة شخصية فحسب تتعلق بالضمير الفردى وحده .

---

(١) نحن والحضارة الغربية ص ٣٢٥ — ٣٢٧ .

(٢) لم يجد الإنسان العصرى فى المسيحية علاجا ناجعا لأدوائه ، كما افتضحت سائر الديانات الأخرى من هندكية وبوذية وغيرها أمام امتحان النقد والتحليل العلمى . راجع : نحن والحضارة الغربية — المودودى ص ٩٨ .

إن الإنسان العصرى يطلب بالأحرى من الدين مفتاح الحقيقة المغلقة لهذا الوجود، والعثور على حل لسره تطمئن إليه نفسه، وأن يوضح له كيفية السيطرة على القوى التى تهدد نوعه بالهلاك، ويبين له كيف يقضى على المفاسد الاجتماعية فى بنى جنسه ويمنع التنازع الذى ذهب بمباهج الحياة الإنسانية كلها[1] ...

ولم يجد الإنسان العصرى طلبته هذه كلها فى غير الدين الإسلامى.

---

(١) نحن والحضارة الغربية ــ المودودى ص ٩٦ .

والتجديد الدينى بهذا المفهوم النظري السابق وما قدمناه عنه من صورة عملية مقترحة — تقترب منه بعض المفاهيم ، كما تختلف عنه أخرى وكلها تتسمى باسم التجديد .

فما يقترب منه كثيراً ما سماه بعضهم بالإصلاح الدينى ، وحدد مفهومه بأنه رد الاعتبار للقيم الإسلامية ، ورفع ما أثير حولها من شكوك ، ومحاولة السير بمبادىء الإسلام من نقطة الركود التى وقفت عندها فى حياة المسلمين إلى حياة المسلم المعاصر حتى لا يقف فى غده مـ دا وممزقاً بين ماضيه وحاضره .

فالكشف إذن عن القيمة الذاتية للإسلام وما يعنيه من فصل ما يتصل بالإسلام من تحريف فى التأويل أو غموض فى التفسير أو ركود فى الفهم — هو الأمارة التى تطبع ذلك الإصلاح الدينى ، وتفرق بينه وبين غيره من محاولات الدفاع عن الإسلام أو التلفيق والترقيع بين قيمه ومبادئه ، وقيم ومبادىء غيره من النظم الفكرية المعاصرة ... وغيرها من محاولات يستنكف أصحابها إلباسها شعارات التجديد أو الإصلاح .

ولما كان الإصلاح الدينى بهذا المعنى ذو صلة وثيقة بالعصر الذى يتم فيه ، وبالمفكر الذى يقوم به ، وبظروف الحياة التى عاشها هذا المفكر ، لم يكن من المستبعد ظهور هذا الإصلاح فى صور متنوعة ، وبالفعل فقد دعا اعتماد هؤلاء المصلحين — كمحمد عبده ومحمد إقبال — على الإسلام كقيمة وحيدة فى التوجيه الإنسانى إلى أن يغيروا فى صورة عرضهم إياه ، أو إلى

أن يقربوا ويلائموا بين تعاليمه وبين أهداف الحياة القائمة إذ ذاك[1] .

ومن أجل هذا التغيير في عرض صورة الإسلام وقيام نوع من المصالحة والمواءمة بين تعاليمه وغيرها قلنا إن ما أطلق عليه لفظ الإصلاح لا ينطبق تماما على ما اتفقنا عليه من مفهوم للتجديد ، كما كانت إشارتنا من قبل إلى ضرورة مناقشة مفهوم التجديد عند إقبال[2] .

على أن من الحق هنا أن نشير إلى بعض التصريحات لإقبال ومحمد عبده نكاد نجزم في ضوئها إن إصلاحهما الديني لا يختلف في مفهومه عن التجديد الحقيقي ، وها نحن أمام تسمية إقبال لكتابه الذي ضمنه ما يصور محاولته الفكرية الإصلاحية وعنون لها بـ (تجديد التفكير الديني في الإسلام) ويذكر في هذا الكتاب « أن لهذا التجديد ناحية أعظم شأنا من مجرد الملاءمة مع أوضاع الحياة العصرية وأحوالها »[3] ، ويفطن إلى أن عرضه لفكرة الإسلام لا تتعلق بتعديل مبادئه بقدر ما تتعلق بتعديل مفاهيمنا ، فكأن الإصلاح والتجديد والتطوير منصب على الفكر الإسلامي ، وأفهام المسلمين لمبادئه وتعاليمه وإعادة بنائهما من جديد[4] .

أما محمد عبده فلا يجهدنا كثيراً في العثور على ما يصور أهداف فكره الإصلاحي بما لا يخرجه عن إطار التجديد الحقيقي يقول « وارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين : الأول — تحرير الفكر من قيد التقليد ، وفهم

(١) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي — البهي ص ٣٩٩ — ٤٠١ .
(٢) راجع هامش ٢ ص١٦٣ من هذه الدراسة .
(٣) تجديد التفكير الديني — إقبال ص ٢٠٧ .
(٤) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي — البهي ص ٤١٣ بتصرف في العبارة ، وانظر أيضاً : تجديد التفكير الديني — إقبال ص ١٤ ، ١٧٠ .

الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع فى كسب المعارف إلى ينابيعه الأولى واعتبار الدين ميزان العقل البشرى يقلل من خبطه وخلطه. وقد خالفت فى ذلك رأى الفئتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة : طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم وطلاب فنون هذا العصر ومن هو فى ناحيتهم»[1] .

ويمكن — باعتبار ما — أن نقول عن مفهوم التجديد الحقيقى ومايقاربه مما سمى بالإصلاح سواء فى البيئة المصرية وغيرها — أنهما يمثلان قمة الفكر الإسلامى الحديث المقاوم للفكر الغربى وغزوات الاستشراق ، تماماً كما يمكن القول عما سمى بالتجديد بمفهومه الغربى أو التطوير أو التعصير سواء فى البيئة المصرية أو غيرها أيضاً — إنه يمثل قمة الفكر الممالىء للغرب والاستشراق المستسلم لمبادئهما وعقائدهما أيضاً .

هذا من ناحية اقتراب بعض المفاهيم من مفهومنا للتجديد ، ومن ناحية أخرى فان هذا المفهوم يبتعد تماماً عن مفاهيم أخرى تستعير لنفسها اسم التجديد ، وربما دل بعضها فى حقيقته على معان تناقض تماما مفهوم التجديد الحقيقى وتهدف إلى تقويض دعائم الإسلام من حيث تظهر أنها موكلة بإبراز سموه ومحاسنه ، كما يغاير حركات دينية أخرى تعتمد على تبسيط تعاليم الإسلام وتقريبها من العقلية الشعبية .

ونجد ذلك شائعا فى بيئات ثقافية متعددة تمتد من دوائر الاستشراق إلى محاولات كثير من المسلمين الساذجة التى يتشدق أصحابها بخلع العبارات العصرية على مبادىء الإسلام ومفاهيمه ، ولا يملون تمريغ عناصر الفكرة الإسلامية فى أوحال العصرية والتقدم ، كما لا تفتقد كثيراً من هذه المفاهيم

---

(١) تاريخ الإمام لرشيد رضا ١ / ١١ — ١٢ نقلا عن الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ص ٩٩ .

فى دوائر المستغربين ، ومن يخلعون على أنفسهم صفات المجددين والمصلحين ، وهم فى واقع أمرهم يخضعون الإسلام للون معين من التفكير أجنبى عنه سواء فى هدفه أو فيما يصدر عنه .

وأخطر هذه المفاهيم ما أسماه المستشرقون باسم التطور وهو الأخذ بأساليب المدنية الحديثة والقوانين المعاصرة وأسلوب الحكم الحديث .

وفى هذه الدعوة وذاك المفهوم تشويه وتخريب سافر لفكرة التجديد الحقيقى التى يبغى تحقيقها مجددو الإسلام ، ووجد المستشرقون فيها خطراً حقيقياً عليهم وعلى ما يروجون من مبادىء ، ومعتقدات ، حيث تعود فكرة التجديد الحقيقى بالمسلمين إلى سابق وحدتهم وتماسكهم وهم يتمثلون العودة الى القرآن الكريم وصفاء التعاليم الإسلامية وبساطتها وحياة الصحابة مع الرسول ﷺ .

ولقد غالط المستشرقون حين زعموا أن الإسلام نفسه يتطور ويضيف جديداً إلى مبادئه بمرور الزمن وتحت تأثير الأحداث المحلية والعالمية وافترضوا أن موروثات القرون الجامدة من عادات وتقاليد ونظم حياة وتعاليم ، عاش عليها أهل هذه القرون تشكل جزءاً من نظام الإسلام الذى فشل فى مسايرة المدنية وروح الحضارة العصرية كما يشهد بذلك واقع المسلمين المزرى الذى أورثهم إياه تمسكهم الشديد بالإسلام .

واتجهوا إلى إسداء النصح للمسلمين ـ فى حنو وعطف بالغين ـ ونبهوهم إلى أن التطور وهو قانون الحياة العام الذى لامفر من الخضوع له يجب أن يستخدمه المسلمون فى إسلامهم ليسايروا العالم الغربى الحديث ولينجوا من أسباب الضعف والفساد ، ويجب لهذا أن يتطوروا بالإسلام نفسه كدين ويقتربوا به من الفكر الغربى الحديث الذى أثبتت الحضارة الغربية قيمته

ووزنه فى الحياة فلكى يعيش الإسلام أو يبرهن على الأقل على وجود نفسه أو صحته - يجب أن يسير فى اتجاه الفكر الغربى ويختبر نفسه بموازينه فإذا طلب إنسان العودة إلى العهد البدائى والأساليب البدائية باسم الإصلاح أو التجديد ، فهو إما مدع له أو غير فاهم لمعناه[1] .

ويتضح من هذا النقل الطويل كم المغالطات الضخم الذى لا يسع المسلم المثقف إلا أن يبتسم أمامه إشفاقاً ورثاء لهؤلاء المستخفين بعقول المسلمين وتراثهم الفكرى كما يتضح هول الحقد الدفين وراء هذا التخريب الذى يقف على قمته ضرورة تطوير الإسلام نفسه ، وكأنهم لا يعلمون أن الإسلام كدين ومبدأ لا يتطور ولا يتغير إلا بهدم أركانه وإزالة بنيانه ، كما لا يعلمون أن أصله الأول (القرآن الكريم) كنص موحى به من الله قد تم الوحى به على الرسول ﷺ كما ختمت برسالته الرسالات الإلهية فلا مجال لإضافة أو تطوير ، ولم يسألوا أنفسهم هل يظل المبدأ ما اسم المبدأ إذا أتيح له أن يتطور ويتغير أو يتشكل فى صور وألوان ؟ .

لا : إنهم يزورون عن هذا ليلبسوا مضمون التجديد معنى الهدم للقديم والإعراض عنه أو - على الأقل - تعصير هذا الدين وأصوله ذلك المعنى الذى يدل على عدم ثبات هذا الدين وتعاليمه التى تتلون وتتغير - فى نظرهم - بتلون وتغير البيئات والعصور[2] .

ونعرض هنا عن تلقف بعض البيئات الإسلامية لهـــذا المفهوم الخطير للتجديد وتبنيها له حماية للاستعمار وخدمة للفكر الغربى ودوائر الاستشراق

---

(١) الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ص ٣٧ ، ٣٩ ، ٩١ ، ١٩٠

(٢) راجع أثر هذا المفهوم الاستشراقى للتجديد الدينى فى دراسا تهم لتفسير القرآن الكريم فى مصر حديثاً ورميهم عناصر التجديد الحقيق بالرجعية والتخلف والجمود ص ٨٤ ، ٩٩ .

الحاقدة والموتورة ، وتقديمها لهذا المفهوم من التجديد فى مشاريع فكرية منظمة شملت تفسير القرآن الكريم نفسه واستعانت فى ذلك بسلطان السياسة وقوة الحكم ، وانتهت ببعض قادة هذا التجديد إلى المروق نهائياً من الإسلام ، وادعائهم النبوة والإتيان بأديان جديدة[1] بعد أن كان تجديد أستاذهم الأول يقتصر[2] بالدفاع عن الإسلام واكتشاف طريق للمسلم المعاصر يوفق فيه بين إسلامه وتقبله الحياة العصرية التى قامت على إثر نهضة العلم الطبيعى .

نعرض عن هذا لننتقل مباشرة إلى صورة من ذلك التجديد فى البيئة المصرية نتيجة لبعض الاحتكاك الحضارى بين الشرق والغرب طوال القرن التاسع عشر ، واستمرار الغزو الفكرى عن طريقه كثير من وجوه الحياة وهز كثير من المعتقدات والعادات الاجتماعية ، وتبلور ذلك فيما خرج به الإمام محمد عبده من فلسفة دينية عززت بها الفكر الإسلامى .

أولا : من أثقال القرون الماضية وجمودها ، وعاد به إلى منبعه الأول فى القرآن الكريم والسنة النبوية وأفهام السلف ، مخالفاً بذلك مجموعات كبيرة من العلماء الجامدين على التقاليد ، والمقلدين لشيوخهم فى فهم الدين على حقيقته ورافضاً لما اكتفوا به من تعاليم القرون الوسطى .

ثانياً : فى تلبيته لمتطلبات العقل وكبحه لجماح مذهب (الحيوية العقلية) وليد الغرب والذى يحتكم أصحابه إلى عقولهم وحدها فى التعبير عن الدين

---

(1) نقصد بذلك ميرزا غلام أحمد ومذهبه القاديانية الذى سجله رسمياً سنة ١٩٠٠ وتوفى ١٩٠٨ وله أتباع فى البنجاب وأفغانستان وغيرها .

(2) نقصد بذلك أحمد خان بهادرو الهندى المتوفى ١٨٩٨ وقد ألف كتاب « تبيان الكلام » فسر فيه الإنجيل وأثبت أنه - والتوراة غير محرفين عن حين جاء تفسيره للقرآن الكريم - حتى سورة الكهف - محرفاً للكلم عن مواضعه ومبدلا لما أنزل الله .

أو تحديد مفاهيمه ومفاهيم الحياة التى يعيشونها ، أو فى تقديرهم للثقافات الدينية والإنسانية .

وعلى حين زعم الأولون ـ زورا ـ أنهم حراس الدين الساهرون على مبادئه وأصوله ، والمحافظون على تعاليمه ومعالمه ـ ادعى الآخرون ـ كذبا ـ أنهم المجددون الحقيقيون ، الباعثون فى الإسلام روحه وحياته ، والمعيدون إليه جدته ورواءه ، وهم لا يفهمون التجديد إلا على أنه (الفكر الإسلامى المغرّب) أى الفكر فى المجتمع الإسلامى الذى يسير فى اتجاه الفكر الغربى سواء فى جانب الاستشراق وتوجيه الدراسات الإسلامية ، فى الجامعات الغربية القائمة على تشويه الإسلام ، وعرض تعاليمه عرضا مغرضاً ، أو الاتجاه الطبيعى العلمى هناك ، والمثل التقدمى لهذا التجديد يميل إلى العلمانية التى تهدف إلى فصل الدين عن الدولة ، والاستعاضة بالنظام الغربى للقانون عن الشريعة الإسلامية(١) .

وقد أخذ هذا المفهوم الغربى للتجديد يتسلل إلى الثقافة الإسلامية تدريجياً ويتضخم شيئاً فشيئا إلى أن أسفر عن وجهه الحقيقى وألفت فيه الكتب العميقة وكرست لخدمته الأقسام العلمية فى بعض كليات الجامعة المصرية الناشئة، والقارىء لكتاب (مستقبل الثقافة فى مصر) لا يجد عناء فى استخلاص أن التجديد المنشود فى الفكر الإسلامى الذى دعا إليه ونادى به الدكتور طه حسين ليس إلا محاولة ـ لا احتياط فيها ـ لمتابعة التفكير الأوربى فى اتجاهه وفى أحكامه ، وفيما فصل فيه من مشاكل الحياة ، وأخذ كل ما عند الغربيين من فكر ومنهج للبحث ، وحضارة وعادات وتقاليد ، سبق المصريين إليها إخوتهم الغربيون الذين يمتون إليهم بأواصر القربى منذ آلاف السنين وتلتقى

(١) الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ـ البهى ص ١٧٢ .

عقلياتهم - كأمم غربية - حول فكر واحد وثقافة واحدة[1] .

وهذا التفكير الواجب الاتباع - عند العميد - باسم التجديد هو تفكير القرن التاسع عشر ، والتفكير الذى يقوم فى جملته على تمجيد القوة المادية ، ومظاهر الحضارة الآلية ، والتفسير الاقتصادى لتاريخ البشرية ، كما يقوم على التقليل من شأن الروحية الدينية والمثالية الإنسانية ، وكان من آثاره استعمار الشرق الإسلامى وقيام الشيوعية الدولية الملحدة .

والمتأمل فى جانب واحد من جوانب هذا التجديد ، وهو جانب الاستشراق يدهش حقاً أمام الآراء والتصورات الباطلة ، والخرافات والمعتقدات التى ينشرونها عن الإسلام ونبيه ، ويشوهونهما بها ، فهل يعقل - مثلا - أن يكون الإسلام والمجتمع الإسلامى سواء بحيث يمكن أن يكون أحدهما دليلا على الآخر ، بل يجب أن يكون ؟ وهل من الإسلام حقا أن يكون لتفكير المسلمين فى مدارسهم المتنوعة ومذاهبهم المتعددة التى عبرت عن متطلبات عصورهم وبيئاتهم المختلفة نفس الحجية التى للقرآن والسنة ؟ وهل يمكن أن تؤخذ موروثات القرون من العادات والتقاليد من مختلف البيئات والعقول والمستويات على أنها عناصر من الاسلام[2] وغيرها مما ينتهى بهم إلى النتائج التى تريحهم وتريح مقلدتهم من المستغربين من مثل بشرية القرآن ، وكون الإسلام دين لا دولة وأن الدين خرافة أو مخدر إلى آخر مايهرفون ؟ .

وهكذا يعيش هؤلاء المستغربون حاضراً فى الفكر الماضى لسادتهم

(١) راجع : نقد مستقبل الثقافة فى مصر - سيد قطب ص ١٠ - ١٨ الدار السعودية للنشر الطبعة الأولى ١٩٦٩ .

(٢) الفكر الإسلامى الحديث - البهى ص ١٨٧ وانظر الإسلام على مفترق الطرق - محمد أسد ص ٥٢ - ٥٦ .

الغربيين ينقلون منه مالا يفيد التوجيه في الشرق الإسلامي[1]، مما لا يستطيعون تمثله أو هضمه ، ولأنهم تنقصهم الذاتية في بناء الفكر ونقده يؤثرون أن يكونوا أتباعاً مخلصين لفكر فقد اعتباره في الاتجاهات الإنسانية المعاصرة لدى متبوعيهم .

أما في اعتبار الإسلام فليس فكرهم من التجديد في شيء كما أنهم أبعد ما يكونون عن صفات المجددين التي تجعلهم أقرب إلى مزاج النبوة من صفاء الذهن ، ونفاذ البصر ، واستقامة الفكر ، والأهلية الموهوبة للقيادة والزعامة ، والكفاءة الفذة للاجتهاد ، والقدرة على تبين سبيل القصد ، والاعتدال بين الإفراط والتفريط[2] وإذا كان لفظ التجديد قد لبس على ما رأينا في البيئة الإسلامية عدة مفهومات متنوعة وصلت إلى حد التباين والتناقض — لزم هنا أن نفرق بين أمرين هامين فلقد ألف الناس ألا يفرقوا بين التجدد والتجديد ويسمون كل متجدد من بينهم مجدداً ، ظناً منهم أن كل من جاء بطريق جديد فهو المجدد ، ويجودون — بهذا اللقب خصوصاً على الذى يبادر إلى إصلاح حال الأمة المسلمة من الجهة المادية إذا وجدها إلى التقهقر ، فيخرج — بمسالمته لمبادىء غير الإسلام الحاكمة في زمانه — خلطاً جديداً منها ومن الإسلام ، ويصبغ الأمة المسلمة بصبغ غير إسلامى لا يبقى من خصائصها إلا الاسم ، والحال أن أمثال هذا لا يكونون مجددين ، بل متجددين ولا تكون مهمتهم تجديد الدين ، بل التجدد في الدين ، وشتان

(١) لا يعنى هذا إنكارنا الإفادة ببعض البواعث في ميدان العلوم المجردة والعلوم التجريبية لحقائق هذه العلوم تصبح مشاعاً عاماً للإنسانية كلها بعد ثبوتها، أما أن يتخطى المسلمون في ثقافاتهم إلى أبعد من ذلك ، أو يقلدوا المدنية الغربية في روحها وأسلوب حياتها ، وفي تنظيمها الاجتماعي فهو المستحيل. راجع: الإسلام على مفترق الطرق — محمد أسد ص ٥١ .
(٢) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه — المودودى ص ٥٢ .

بينهما ، وذلك أن التجديد لا يعنى التماس الوسائل لمسالمة مبادىء غير إسلامية ولا هو خلط جديد منها ومن الإسلام ، بل التجديد فى حقيقة الأمر تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء غيره من النظم والمبادىء ، ثم العمل على إحيائه خالصاً على قدر الإمكان[1] .

وإذا كان التفكير المجرد لا يؤثر فى الناس إلا قليلا ، فإن الدين استطاع دائماً أن ينهض بالأفراد ويبدل الجماعات بقضها وقضيضها ، وينقلهم من حال إلى حال ، والدليل على ذلك أن مثالية أوروبا — التى ينقلها المتجددون عندنا — لم تكن أبدا من العوامل الحية المؤثرة فى وجودها ولهذا أنتجت ذاتا ضالة ، وأثبتت تجربتها أن الحقيقة التى يكشفها العقل المحض لاقدرة لها على إشعال جذوة الإيمان الصادق ، تلك الجذوة التى يستطيع الدين وحده أن يشعلها[2] فإذا حدث التجديد فى بيئة متدينة بطبعها ، لينة فى طباعها كأنفس المصريين التى أشربت الانقياد إلى الدين كان إصلاحها من غير طريق الدين ، كمن يبذر بذرا غير صالح للتربة التى أودع فيها كما يقول الإمام محمد عبده[3] .

وليس يعنى الإصلاح والتجديد من طريق الدين ممانعة للتطور والمعاصرة باسم المحافظة والأصالة ، فهذان الوجهان متكاملان على التحقيق تمضى الأمة بحيوية متجددة ، لا تتحرج من نقل الجديد فى العلم ، واستعارة ما يعوزها من ضرورات الحياة المادية دون أن تفقد ذاتها أو يخونها وعيها فيما تنقل وتستعير ، محافظة على عقيدتها وقيمها وأخلاقها وأصيل تقاليدها وكل ما هو من عناصر ذاتها وشخصيتها المتميزة .

---

(١) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه — المودودى ص ٥١ — ٥٢ بتصرف و العبارة استبدلنا فيه دائماً تعبير (مبادىء غير إسلامية) بتعبير (مبادىء الجاهلية) .

(٢) تجديد التفكير الدينى — اقبال ص ٢٠٧ .

(٣) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ٣/١٠٩ .

وإذا كان الوقوف الجامد عند القديم وحده فى الوجه الأول معطلا لسنة التطور ، وشذوذا عن قانون الحياة ، فإن إهدار الأمة والأجيال من أبنائها لما توارثوه فى الوجه الثانى مسخ لمفهوم التطور بما هو تدرج الكائن الحى إلى أفق كماله ، فالتعارض يأتى من الخلط بين المحافظة والرجعية ، وليستا بسواء الأولى صفة أصالة واتصال بين ماضى الأمة وحاضرها،والثانية غفلة عن سنة الوجود ، وغيبوبة عن حركة الزمن والحياة التى لا ترتد إلى الخلف ، وبمثل هذا يتضح الفرق بين المحافظة على قديم أصيل هو حق وخير والرجعية التي تعطل العقل ، وتصدها عبادة الأسلاف عن جديد من الهدى والحق[1] .

بقى أن ننبه إلى أن هذا التجديد الحديث ليس بدعاً خالصاً ، إنما يستند إلى رصيد هائل من المحاولات السابقة التى امتدت على طول التاريخ وبدأت منذ اللحظة التى انحرف فيها المسلمون عن سنن الإسلام المستقيم أو جمدت بهم مفاهيمهم للإسلام عن مسايرة التطور والتغير ، ويكفى أن نشير — فحسب— فى هذا المجال إلى صيحة البداية التى أطلقها المجدد الأول الخليفة الزاهد عمر بن عبدالعزيز[2] فى نهاية القرن الأول الهجرى بعد أن عاش المسلمون خمسين عاماً فى ظل حكم ملكى تولدت فيه المعاصى وشاعت العقائد الفاسدة وغيرها ...

ولكن الخليفة الذى قضى على كثير من آثار هذا النظام جدد فى الأمة روح اتباع الشريعة ، ورد عناية أهل الفكر والعلم إلى علوم القرآن والفقه

(١) الشخصية الإسلامية ـ بنت الشاطئ، ص ١٧٦ — ١٧٧ .

(٢) عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم وأمه بنت عاصم بن عمر بن الخطاب ولد سنة ٦١ هـ ، وتوفى سنة ١٠١هـ .

والحديث فبعث بذلك حركة علمية أنتجت للإسلام أئمة نوابغ من طراز أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل[1] تم بفضلهم استخراج صور تفصيلية لقوانين الإسلام من أصوله الأولى ، على الرغم من حيلولة النظم السياسية الحاكمة بينهم وبين تحقيق ذلك .

ويمضي الزمن بالمسلمين في حدود القرن الخامس الهجري ، حيث تعطلت فيهم قوة الاجتهاد والتجديد ، وتلاشت روح الحركة والحياة في فهمهم للإسلام ، وأصبحوا بحاجة إلى من يجدد فيهم الفهم الصحيح للدين ، ويرد عنايتهم إلى الكتاب بعد أن جمدوا على موروثات الأئمة السابقين وما تلبس بها مما ليس من منهجها السليم ، ولم يكن ذلك المجدد غير الإمام الغزالي[2] الذي قرب بين علوم الدين والدنيا بعد أن أوشك الدين أن يعزل عن الحياة ، وباعد بين علوم الشريعة وبعض الأمور الدخيلة الأجنبية التي حازت أهمية في الدين بغير حق ، كما حاول عرض المقياس الصحيح للأخلاق في الإسلام منتقداً أخلاق طبقات الناس في زمانه ، وضمن خلاصة ذلك كله كتابه (إحياء علوم الدين) .

ولم تعدم الأصقاع الإسلامية الأخرى مجددين في درجة الغزالي أو أعلى درجة منه فشهدت الأندلس لونا آخر من التجديد الإسلامي على يد الإمام ابن حزم الظاهري[3] الذي استشرف أفقا من التجديد قصرت دونه محاولة

---

(١) أصحاب المذاهب الأربعة المشهورة وفياتهم على التتالي ١٥٠ هـ ، ١٧٥ هـ ، ٢٠٤ هـ ، ٢٤١ هـ .

(٢) حجة الإسلام أبو حامد الغزالي ولد بخراسان ٤٥٠ هـ ووزع نشاطه الفكري بين مدنها ومدن العراق وتوفي ٥٠٥ هـ .

(٣) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم توفي ٤٥٦ هـ .

الغزالي[1] فثار في وجه من أفردوا أنفسهم بتعليم الدين ، وقلدوا فيه أئمتهم ، جاعلين من كلامهم أصلا في الدين ، يردون إليه أو لأجله نصوص الكتاب والسنة .

أما الذي وفق في التجديد الذي ابتغاه الغزالي على وجه أحسن وأتم ويعد تجديده مصدراً أصيلا لأعمال المجددين من بعده إلى اليوم فهو الإمام ابن تيمية[2] الذي وجد في المسلمين انحطاطاً أسفل مما وجدهم عليه الغزالي واستسلاماً للخوف والقلق من هزائم التتار المتتابعة لهم ، وخضوعاً للتقليد الذي أضحت بسببه المذاهب الفقهية ديانات برأسها يسم أصحابها بعضهم بعضا بالكفر ، ويلحقونهم بأهل الديانات الأخرى .

ولقد واجه الإمام هذا كله ، بل واجه الخلف المفيد من تردى المسلمين والذى تكون من جهلة العوام ، والعلماء ضيقى النظر المتابعين للملوك الغاشمين فى هذا العصر[3] .

(١) يرجع النقص فى تجديد الإمام الغزالى إلى ضعفه فى علم الحديث الذى كشف عنه التاج السبكى فى طبقات الشافعية ٤/١٤٥ ، حيث أورد جميع الأحاديث التى وردت فى (إحياء علوم الدين) ولا يعلم إسنادها .

(٢) شيخ الإسلام الإمام المجدد تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبدالسلام توفى ٧٢٨ هـ .

(٣) نحسب هنا مع الحاسبين أن الشواهد على وجود هذا الواقع الشاخص فى حياة المسلمين لا تنتهى — قديماً ولا حديثاً — وما زلنا نرى من اعتماد السلطان على من يضفى هو نفسه عليهم — ويضفونه على أنفسهم — من الصفة الروحية ليقولوا عنه فى الناس بهذه الصفة ما يشاء هو وما يشاء لهم الهوى ونسيان واجبهم الاجتماعى وأثرهم العملى فى القدوة ، وكذلك رأيناهم إذا اشتد بأس الظالم واسودت أرجاؤه ، يخرجون على الناس بالبيان والفتوى والنداء يزكون به الفاجر ويحرفون الكلم عن مواضعه ، فينادون فى الناس بمثل قوله تعالى : « عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم » (١٠٥ المائدة) على معنى يبرأ منه السياق وينكره التناول القرآنى الحكيم الذى قوامه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولعن الذين لا يتناهون عن المنكر ، وأهون ما يكون من شر هؤلاء الجناة على الحياة بضعف نفوسهم وأخلاقهم أن يدعوا للحاكم ويباركوه ويتدخلوا فى شئون من الأمور العامة ليسوا فيها أصحاب رأى وتقدير ، وحياتنا هذه الساعة مختنقة بهذه الانحرافات وسقطات المنتسبين إلى الدين والآفاق الروحية وما منهم براء ، انظر فى ذلك ص ٢٣٦ من هذه الدراسة وراجع : المجددون فى الإسلام — أمين الخولى ص ١٤٨ .

لجاهد البدع فى العقائد والأخلاق والأحكام ، ولم يغادر شائبة كدرت صفو الإسلام إلا أتى عليها بالنقد المرير ، وضرب المثال بمزاولة الاجتهاد على طريقة المجتهدين من القرون الأولى ، فتكلم فى مسائل كثيرة مستنبطاً من الكتاب والسنة وآثار الصحابة ، متحرراً من كل قيد مذهبى ، وبين العقائد والأحكام الإسلامية فى روحها الحقيقية واختار لإفهامها الناس الأسلوب الفطرى المعتمد على العقل العام ، وبذلك كان قريباً من طريقة القرآن والسنة وأكثر تأثيراً فى النفوس التى لايسعها إلا الخضوع والتسليم لهذا الأسلوب[1] .

على أن هذا التجديد على شموليته قد أخفق كسابقيه فى خلق تيار سياسى يمسك بزمام الحكم ويتولى إشاعة مفاهيمه وتطبيقها فى المجتمع الإسلامى ولم يتح له ذلك إلا عندما تقمصت تعاليمه وعبرت عنها دعوة محمد بن عبد الوهاب[2] الذى نهج فى إشاعة روح التطهير والتجديد التى تأججت فى نفسه ونشرها فى العالم الإسلامى الذي دب إليه الإنحلال والتفسخ مبتدئاً بأقوى بقعة فى جزيرة العرب وهي بلاد نجد التى استعان بسلطانها وتفوذ حاكمها السياسى ابن سعود[3] على تحقيق دعوته ، وتعاونا على خلق البيئة الإسلامية عملياً ، بحيث غدت هذه الدعوة وأصولها عند ابن تيمية مصدر الإلهام لمعظم الحركات الحديثة بين مسلمى آسيا وأفريقية[4] ، كالحركة السنوسية فى

---

(١) موجز تاريخ تجديد الدين — المودودي ص ٨٤ — ٩٠ .

(٢) مجدد إسلامى نشأ بالعيينة من بلاد نجد توفى ١٧٩١ م ، اشتهرت دعوته باسم الوهابية .

(٣) هو محمد بن سعود أمير الدرعية فى ذلك الوقت ومؤسس الحكم السعودي بالجزيرة العربية .

(٤) تجديد التفكير الدينى — إقبال ص ١٧٥ .

الجزائر ، والتجديد الديني لمحمد عبده في مصر[1] ، وغيرها .

لقد أطلنا كثيراً في تحديد مفهوم التجديد وما يتلبس به من مفاهيم — عن قصد — لأن توضيح جوانب هذا الموضوع على المستوى الديني والفكري العام — كما رأينا — قمين بتوضيح الفكر التجديدي في التفسير خاصة ، وحل كثير من الأمور المتشابكة والصراعات الفكرية التي لا تنتهي حول اتجاهات التجديد في التفسير ، وما إذا كانت هذه الاتجاهات تدور في فلك التجديد الحقيقي فتظفر بالشرعية والإقرار ، أم أنها تدور في فلك المفاهيم الأخرى فلا يكون لها من حظ إلا الشجب والاعتراض والتنبيه عليها بالشذوذ والانحراف ، كما نبهنا على أصلها في المستوى الديني والفكري العام .

ويؤكد تاريخ التجديد الديني أيضاً — أن النص القرآني كان هو الأساس القوي الذي حاول المجددون أو مدعو التجديد دعم موقفهم به ، فحيثما هبت أعاصير الزندقة وموجات الإلحاد كان المفسرون والمجددون يهبون لمواجهتها مستخدمين تفسير النص القرآني في الرد عليها ، بل إن القرآن ظل قاعدة ثقافية مهمة في الحضارة الإسلامية على مر العصور ، فالمفهومات المختلفة في المجتمع الإسلامي مستمدة من القرآن الكريم وقائمة على قاعدته الروحية ، ولقد كان القرآن بذلك المرجع العام لنشاط الحضارة الإسلامية من جميع جوانبها[2] .

وهكذا كان العود والرجوع إلى معطيات القرآن الكريم والسنة النبوية هو عدة الفكر الإسلامي في مراجعة ذاته للتخلص من زيف تضفيه عليه ظروف تخلف اجتماعي وسياسي ، أو لمواجهة ثقافة دخيلة ونحل وافدة ، فاكتسب

---

(١) زعماء الإصلاح في العصر الحديث — أحمد أمين ص ٢١ طبع القاهرة سنة ١٩٦٥ .

(٢) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ١٠٥ — ١٠٦ .

الفكر الإسلامي بذلك مرونة خلاقة وعبقرية خالدة ، كما كان هذا الرجوع إلى القرآن الكريم خاصة أحد العوامل وراء كثرة شروح وتفاسير القرآن الكريم[1] ، وهذا نفس مافعله حديثاً الإمام محمد عبده حين نهض بتفسير القرآن الكريم لاليضع تفسيراً يتشابه مع ماسبقه من تفاسير ، بل ليجعل منه صيحة البعث ونور الشروق ، ويظهر به الذكر الحكيم كما أنزله الله ، ويعالج فى ضوئه أدواء من غفلوا عن هديه « لأنه سر نجاح المسلمين ، ولاحيلة فى تلافى أمرهم إلا إرجاعهم إليه ومالم تقرع صيحته أعماق قلوبهم ، وتزلزل هزته رواسى طباعهم ، فالأمل مقطوع من هبوبهم »[2] .

(١) لم يعرف تاريخ العالم كله — من لدن أرخ الناس — كتابا بلغت عليه الشروح والتفاسير والمصنفات المختلفة ما بلغ من ذلك على القرآن الكريم ولاشبيها به ولاقريباً منه « راجع إعجاز القرآن والبلاغة النبوية » — مصطفى صادق الرافعى ص ١٢٤ . طبع الكتاب العربى بلبنان سنة ١٩٧٣ .

(٢) تاريخ الإمام ٢/٥١٥ نقلا عن الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ص ١٤٢ .

المبحث الثانى

التجديد التفسيرى — حقيقته وجوانبه

قبل تحديد مفهوم التجديد فى مجال التفسير تلزمنا الإجابة عن هذا السؤال الهام حول مدى الالتزام فى فهم القرآن وتفسيره بما فهمه المخاطبون به أولا وفسروه .

ويدلنا تاريخ التفسير نفسه على أن هذا العلم قد أصبح لوحة ترتسم عليها الحياة الإسلامية بجميع ألوانها ، وكتاباً يكتب فيه كل جيل من الأجيال الإسلامية المتلاحقة صفحة مخالفة لصفحات الأجيال السابقة يستعين فيها كل جيل بما تيسر وتوفر لديه من أسرار الكون ونتائج البحوث العلمية فى عصره فلكل عصر أو بيئة ـ تفسيره الذى يعد مرآة له ، بل لكل مفسر وحده تفسيره الخاص الذى يكشف عن أعماق ذاته ، ويعتمد المعنى الذى يستخرجه من النص على مكانة المفسر وشخصيته ، وكأن القرآن الكريم يجلو نفسه للمفسر بالشكل الذى يريد ، حسب طبيعة المفسر وثقافته[1] وفى القرآن متسع لكل ذلك ، لأن فيه من الأسرار مالم يقف على كنهه جهابذة المفسرين ، وسيبقى أبدا كتاب الإنسانية يفسره تقدم علومها وفنونها ، وارتقاء فكرها وحضارتها[2] .

---

(١) الإسلام — أهدافه وحقائقه — سيد حسين نصر ص ٥٤ .

(٢) ولهذا لم يشأ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يفسر لمعاصريه من العرب آيات القرآن كلها وإلا لالتزم فى تفسيره بدائرة معارفهم فحسب حتى لا يحدثهم بما لا يفهمونه ولا تدركه عقولهم مما تأتى به الأزمان المتطاولة ... وهنا كان تفسير القرآن بهذا الالتزام — على =

ومنذ عصر الخلفاء الراشدين واجه المسلمون مدنيات مختلفة وكان المفسرون يضطرون إزاءها إلى تجديد النظر في النص القرآني لمحاولة فهم يناسب الظروف الجديدة، وقد شهد تاريخ التفسير — فوق هذا — ثورة تجديدية في القرن الخامس الهجري قام بها الإمام الغزالي الذي كان من رأيه أن التفسير النقلي لا يكفي لمعرفة كتاب الله الذي هو مصدر كل علم، ويجوز لكل واحد أن يستنبط من القرآن ما يشاء بقدر علمه وعقله، وقد حررت هذه القاعدة الجديدة في التفسير الناس من قيود الماضي وحملتهم على التفكير في كتاب الله والتوسع في تفسير آياته، وأثمرت بعض الآثار فيما تركه الغزالي واضحاً في كتابيه «إحياء علوم الدين» «وجواهر القرآن».

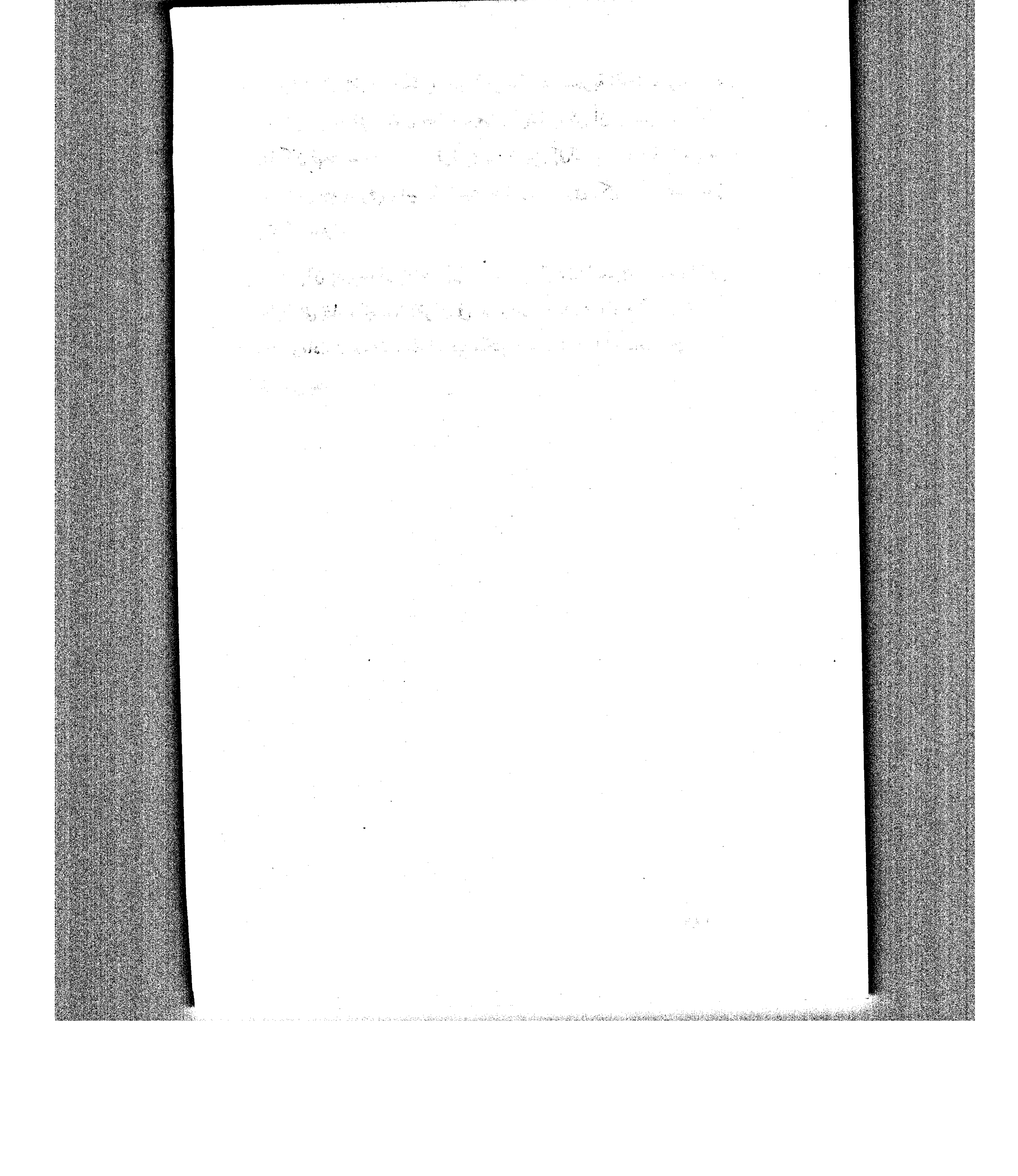
وبهذا المعنى المحدد لا تشكل أفهام المخاطبين بالقرآن عند نزوله قيداً أو عبئاً على أفهام المفسرين اليوم وبعد اليوم، فإن خطاب الله بالقرآن من كانوا في زمن التنزيل لم يكن لخصوصية في أشخاصهم، بل لأنهم من أفراد النوع الإنساني الذي أنزل القرآن لهدايته، فهل يعقل أنه يرضى منا بأن نكتفي فيه بالنظر في قول من نظروا فيه قبلنا ممن لم يأتنا من الله وحي بوجوب اتباعهم لا جملة ولا تفصيلا؟ كلا، يجب على كل واحد من الناس أن يفهم آيات الكتاب بقدر طاقته بعد أن يحصل من وسائل الفهم ما يؤهله لذلك مما اشترطه العارفون بهذا العلم[1].

= لسان الرسول الذي تعد أقواله ملزمة لا تجوز مخالفتها — سيجمد جموداً ينسحب على النص القرآني نفسه بحيث تفوت أغراض كثيرة في غاية الأهمية والاعتبار من حيث حيوية النص القرآني، وثراؤه التعبيري الذي لا ينفد، ومن حيث تصور معانيه عن مجاراة تطور البشرية في شتى مجالاتها، راجع: بحوث في الدين والوحي والقرآن د/محمد بلتاجي ص ٢٢٢ طبع القاهرة ١٩٧٢.

(١) تفسير المنار ٢٠/١، وانظر الأعمال الكاملة للإمام ٢٨٦/٣.

وإذا كان القرآن الكريم هو آخر الكتب السماوية المنزلة ، والمقدر له أن يظل مهيمنا على شئون حياتنا جميعها ، كيف يمكن أن يوهب له الخلود إذا كان فهمه منذ بضعة عشر قرناً يجب أن يبقى إلى اليوم ؟ وماذا في ما يعترض حياتنا من جديد وهي بطبيعتها نامية متطورة ؟ وفي كل يوم تجد أمور وتبتكر عقول ؟ .

القرآن إذن مازال بحاجة إلى مزيد من البحث النظرى ، ومازلنا في حاجة إلى تفاسير جديدة للقرآن في كل زمان ومكان ، مادام القرآن جديداً دائماً ومادامت جوانب الهداية فيه مكنونة لم تنفلق عنها أصدافها حتى كأنه لم يفسر بعد .



وإذا كان لكل عصر — أو بيئة — تفاسيره التى تقوم على استقلال الفهم لأصحابها ، وتعكس اتجاهاتهم الفكرية — كما عرفنا — فلماذا إذن كانت دراستنا تحت اسم التجديد ، ولم تكن للاتجاهات الحديثة فى التفسير مباشرة ؟ على معنى أن أى اتجاه فى أى عصر — أو بيئة — لا يعد جديداً فحسب إلا بالإضافة إلى ما تقدمه فى عصور سابقة ، أو اختلفت بيئات الاتجاهات ؟

وفى تصورنا أن المسوغ لذلك هو الجمود الذى غطى طويلا على وجوه الحياة الفكرية فى الشرق ، والركود فى حياة التفسير الذى أصاب فهم القرآن الكريم والدين الإسلامى بكثير من التجاوزات والأخطاء الفادحة والانحرافات المدمرة ، بحيث أضحى واقع المسلمين — السياسى والاجتماعى والفكرى عامة — وهو أبعد ما يكون عمن يحملون حقاً لواء هذا الدين وصار القرآن فيهم موزوناً بما فى أدمغتهم من معتقدات باطلة ، ومذاهب فاسدة ، يحملونه عليها ، ويرجعون بتأويله إليها ، فتاهوا عن هدايته وضلوا عن غايته[1] .

وغدت تفاسير القرآن الكريم عاجزة عن أن تسعف المسلم الحديث بما ينبغى أن يبنى عليه مستقبل أمته فى الحياة الجديدة المتشككة فى الإيمان والدين ، والفوارة بكل جديد من العلم والمعرفة كما غدا المسلم الحديث هو

(١) تفسير المنار ١ ,٧١ وراجع كيف أسهم هذا الواقع مع الآراء والأفكار العصرية فيما بعد فى نشوء مفهوم منحرف للتجديد يفهم منه تعصير الإسلام وإخراجه فى ثوب غير ثوبه ص١٧٧ من هذه الدراسة .

الآخر عاجزاً عن اكتشاف الهداية القرآنية المبددة والمغمورة بين ركام الروايات والأسانيد فى التفاسير الأثرية ، أو التائهة بين مذاهب وتفريعات التفاسير الاجتهادية[1] .

« فكانت الحاجة شديدة إلى تفسير تتوجه العناية الأولى فيه إلى هداية القرآن على الوجه الذى يتفق مع الآيات الكريمة المنزلة فى وصفه ، وما أنزل لأجله من الإنذار والتبشير والهداية والإصلاح »[2] .

ولما كانت هداية القرآن عامة باقية ، تتجدد فى أسلوبها بتجدد حياة المجتمع الإنسانى — ضرورة أن هذا القرآن كتاب الله الذى أحاط بكل شىء علماً ، وأودع فيه من الهداية والمعارف والحقائق الكونية ما يكفل صلاح البشرية ويحقق لها سعادتها ما قامت بخلافته — كان لكل جيل من البشر أن يأخذ من هذه الهداية ما يناسبه فى عصره ومجتمعه ، وبيئته الخاصة والعامة ودرجته من العلوم والمعارف[3] ، وعلى علماء كل جيل أن يدلوه على طريقة القرآن الكريم فى تثبيت الإيمان فى النفوس ، ودوافع الخير وموانع الشر ، وما يعينه على التوفيق بين ضميره الدينى وحياته الواقعية وبالجملة عليهم أن يوضحوا رأى التنزيل فيما يشغل المسلم المعاصر[4] من أمور الدين والدنيا عامة .

---

(١) يمكن أن نشير هنا إلى آخر ما وصل إلينا من تفاسير قبل العصر الحديث ينطبق عليها هذا الوصف ، فنخص تفسيرين أحدهما : مصرى هو « الدر المنثور » وضعه السيوطى فى القرن العاشر الهجرى كخلاصة لجمع الطرق التفسيرية التى سبقته ، وثانيهما : عراقى هو « روح المعانى » للشهاب الألوسى فى القرن الثالث عشر الهجرى ، ويشبه أن يكون صورة عريضة لمنهج السيوطى فى كتابه بعد أن أضاف إليه معارفه الواسعة التى أهلته لها مكانته العلمية فى عصره .

(٢) تفسير المنار ١٠/١ .

(٣) القرآن العظيم هدايته وإعجازه — محمد الصادق عرجون صفحة ١٥٢ — ١٥٣ .

(٤) لا تقل حاجة غير المسلمين فى العصر الحاضر إلى تفاسير جديدة عن حاجة المسلمين أنفسهم ، وكثير منهم يودون دراسة القرآن لمعرفة أصل العقيدة الإسلامية من أوثق مصادرها =

وكان أن نهض فريق من علمائنا بهذا العبء فاتجهوا إلى القرآن العظيم يتلونه حق تلاوته ، وينظرون فيه على ضوء ما وصل إليهم اجتهادهم من الإلمام بالأفكار والآراء والمذاهب الجديدة التي جاء بها التطور الفكري ، والتقدم العلمي ، ولم يكن للسابقين عهد بها ، ووجدوا القرآن الكريم يفتح لهم أبواب الفكر الحر على مصاريعها ، فولجوا فيها يستنبئونه عن ذلك كله ، وجاءهم الجواب من آفاق وحيه « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » (٥٣ فصلت) .

= وإذا أردنا أن يكون القرآن والعقيدة الإسلامية موضع احترامهم فلا مناص من أن نقدم لهم بحوثاً في القرآن على النحو الذي يتفق والتفكير الحديث وندلهم فيها على أن القرآن معجز بدعوته وطريقته في حمل الناس على الخير ، وتطهيره للمؤمنين به من الكفر والخطيئة ، انظر : الذكر الحكيم ـ محمد كامل حسين صفحة ٨ طبع النهضة المصرية ١٩٧١ .

حقيقة التجديد التفسيري :

وعلى ضوء ماسلكه المفسرون على اختلاف اتجاهاتهم ومناهجهم نستطيع أن نقرر حقيقة التجديد التفسيري بأنه استلهام آيات القرآن الكريم التوجيه والهداية في كل مايعترض حياتنا مما يمس العقيدة أو الأخلاق ، أو يدخل فى بناء اجتماعنا وسياستنا واقتصادنا . . . بما يكشف عن وفاء القرآن الكريم بحاجة البشرية وفاء لا يعوزها إلى غيره من طرائق الهدايات ، على أن يكون رائدنا فى استلهام النص ألا نفرض عليه ثقافاتنا وعلومنا ، أو نخلع عليه من فلسفاتنا وآرائنا ، بل أن نأخذ من النص — مستعينين بما تقدم — مايعطيه لنا من قيم ، أو يدل عليه من آراء ومعتقدات أو يوحى به من أفكار علمية أو اجتماعية حتى ولو لم تتفق مع ما نعلمه من ذلك ، وذلك واجب دارسى القرآن الملح الذى يبين موقف القرآن من الآراء والأفكار والمذاهب الجديدة ، ويعطى كلمته الفاصلة فى آثاره الخطيرة على أفكار الناشئة من الأمة وعقائدهم وسلوكهم وسائر شئون حياتهم .

وإذا كان من البدهي أن القرآن الكريم حى وجديد دائماً - كما قررنا سابقاً - فإن التجديد التفسيرى له بالمعنى الذى حددناه يعد فى حقيقته تجديداً فى نظرتنا نحن إلى القرآن وليس معناه أن نصوص القرآن تغيرت مدلولاتها، أو أن حقائقه تغيرت أو تطورت فى ذاتها[1] إنما الذي تغير وتطور هو عقل

---

(١) لاحظ ترديد هذه الفكرة فى مفهوم التجديد التفسيرى عند المستشرقين الذى سنعرض له قريباً ويدل على تغيير مصدر الإسلام الأول بتطويره أو تحميل نصوصه مفاهيم عصرية .

الإنسان الذى يتسع إذا استنار ، وفكره الذى ينضج إذا استقام مع كثرة البحث والتجريب ، فيبدو له القرآن على حقيقته الأصلية الخالدة .

والتجديد التفسيرى بما قررناه لا يعنى إخضاع الآيات القرآنية — كما يحلو لبعض المرتزقة وهواة الظهور — لهـذا التطور فى الأفكار والآراء والمذاهب الجديدة ، أو أن نجعل القرآن لقمة سائغة لكل ذى جاه وسلطان متخذين من التأويل وسيلة إلى الاستجابة لكل هوى ، إن ذلك هو التطاول على القرآن ، والانحراف به ممن أصابتهم لوثة الظهور بمظهر المجددين ، أو المتحررين ، وهم فى الحقيقة متحللون ، ولهم من القدرة والجرأة معا على تأويل آيات القرآن الكريم ما يساعدهم على تلبية كل الحاجات والتمشى مع كل الظروف ، ولا مانع عندهم من أن تساير الآيات القرآنية اليوم وضعاً من الأوضاع تنقضه فى الغد القريب أو البعيد[1] .

ويضطرنا سلوك هؤلاء إلى التعرض لمواقف المفسرين المصريين عامة من المدنية الحديثة ومعطياتها لنعرف من منهم يعد مجدداً فى تفسير القرآن الكريم أو متلبساً بالمجددين فلقد كان من ردود الفعل التى أحدثها العدوان الاستعمارى وما صاحبه من غزو ثقافى وفكرى وتطور سريع عرفته مصر خلال القرن التاسع عشر أن لجأ الكثير من المفسرين المحدثين إلى معاودة النظر فى النص الدينى بروح جديدة تختلف فى جوها عن طريقة ونظرة المفسر القديم إذ تحاول إحياء المعنى الواقعى التطبيقى للكلمة القرآنية ، مؤكدة أصالة الفكر الدينى والانتماء الروحى والتاريخى لتراث الإسلام من جهة وباحثة باستلهامها لهـذا الفكر والتراث عن تأويل جديد يناسب ظروف العصر الحديث والتطلع الثقافى والفكرى للعصر من جهة أخرى .

---

(١) نحن والقرآن — محمد عبد الله السمان ص ٦٦ طبع القاهرة ١٩٦٤ .

ومن حسن الحظ أن كان هذا الموقف المعتدل فى مواجهة المدنية الجديدة هو سبيل الطليعة المجددة فى تفسير القرآن الكريم من المصريين منذ ريادة الإمام محمد عبده لهم فى الإفادة من مستحدثات هذه المدنية الجديدة، مع الاحتفاظ بالأصول القديمة، فجاءت تفسيراتهم نماذج من الأدب التوجيهى فى استخدام النص القرآنى لاستخلاص الدروس العميقة فى الوطنية والإيمان وشئون الحياة برمتها أملا منهم فى تنظيم المجتمع الإسلامى، وضبط أموره المتغيرة بميزان مبادىء الإسلام الثابتة والدائمة، فأدوا بذلك خدمة جليلة للفكر الإسلامى، والمسلم الحديث الذى تطلع إلى الأخذ بالجديد وانتظر طويلا الحكم الإسلامى فيه، وهكذا أتاح هؤلاء دون غيرهم من المفكرين للكلمة القرآنية أن تقوم بدورها الحيوى فى واقع الأمة بعد أن عاش المسلمون خلال عصور الانحطاط يباعدون بينهم وبين واقعهم.

ويوضح رشيد رضا ذلك الموقف بقوله: «إن الله تعالى جعل الإسلام صراطه المستقيم، ليكون وسيلة للسعادة الدنيوية والأخروية، ولما كانت الأمور الروحية التى تنال بها سعادة الآخرة لا تختلف باختلاف الزمان والمكان أتمها الله تعالى وأكملها أصولا وفروعاً، وقد أحاطت بها النصوص فليس لبشر بعد الرسول أن يزيد فيها ولا أن ينقص منها شيئاً، وأما الأمور الدنيوية فلما كانت تختلف باختلاف الزمان والمكان بين الإسلام أمم أصولها ومامست إليه الحاجة فى عصر التنزيل من فروعها، وما جاءت به النصوص من ذلك يتفق مع مصالح البشر فى كل زمان ومكان ويهدى أولى الأمر لإقامة الميزان والعدل»[1].

أما غير هؤلاء فقد توزعهم طريقان من المغالاة فى التجديد التى قد تتهدد الإيمان والعقيدة، والجمود على القديم الذى قد يتهدد المعرفة والتطور.

---

(١) تفسير المنار ١٤١/٧.

وإذا كنا هنا نتجاهل أصحاب الطريق الأخير الرافضين لكل جديد باسم الحفاظ على القديم ، لإيمانهم أن المبادىء الروحية الثابتة فى الدين تستبعد كل إمكان للتغير ، ونزوعهم إلى تثبيت ماهو — أساسياً — متغير فى طبيعته وإيثارهم الوقوف عند القديم وحده متجاهلين لأحداث العصر ، أو مستجيبين لها بجهود يائسة تحاول إثبات صلاحية الطريقة القديمة والمنهج الموروث مما عرفنا قلة غنائه سابقاً[1] ، وكشف عنه ركود المسلمين فى القرون الأخيرة — فإننا نكتفى هنا بالإشارة السريعة فحسب إلى أصحاب الطريق الآخر الرافضين لكل قديم باسم الانطلاق مع الجديد أولئك المتلبسين بالمجددين الحقيقيين ، والذين ظنوا أن التجديد يكون بالخروج على الأصول المعروفة والقواعد الموروثة ، فحملوا النص القرآنى ما لايحتمله من معتقداتهم ومذاهبهم، واعتسفوا إنطاقه بكل ما أتت به المدنية الحديثة[2] ، سواء ما اتصل منه بالأمور الدنيوية والمادية مما يجوز مناقشته وتقبله أو رفضه ومحاربته ، ويسير على قانون التغير والتطور أو اتصل بأمور البشر الروحية من العقائد والمعنويات والمبادىء التى لها صفة الثبوت والدوام ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان .

وكان من الطبيعى أن يخفق هؤلاء فيما زعموه تجديداً ، كما أخفق من قبلهم الجامدون على القديم لاكتفاء كل منهما بأحد وجهى القضية ، وتجاهل الوجه الآخر منها .

وننبه هنا إلى أن إخفاق الجامدين كان وراءه تفريطهم ، وكسلهم العقلى

---

(١) راجع ص ١٧٦ ، ١٨٠ من هذه الدراسة .

(٢) راجع نموذجا لذلك النشاط المنحرف فى تفسير القرآن ما سمى بـ (الهداية والعرفان فى تفسير القرآن) والذى وصف صاحبه فى تقرير لجنة العلماء التى فحصته بأنه أفاك خراص اشتهى أن يعرف فأخذ فى الدين بتحريف كلام الله عن مواضعه .. راجع التفسير والمفسرون — الذهبي ٣/ ١٩٨ .

وحرصهم على العيش فكريا فى غربة تاريخية عن عالمنا المعاصر ، أما مدعو التجديد فقد كان إفراطهم واندفاعهم يخفى فى طواياه نواياهم المخربة وأغراضهم الخبيثة ، وأحقادهم الدفينة التى سايروا فيها معلميهم وساداتهم من المستشرقين، ممن عاشوا معهم عالمهم الثقافى حتى غلبت عليهم غربة جغرافية تجاوزت حدود حضاراتهم الواقعية التى ينتمون إليها ويمارسون فيها حياتهم اليومية .

ويذكرنا مفهوم هؤلاء للتجديد التفسيرى الذى يطرحون فيه كل قديم ويقبلون فيه كل جديد بغير تعديل فيه ، بل بتطويع النص لتقبله ـ بما عرفناه من مفهوم للتجديد التفسيرى عند المستشرقين الثلاثة الذين تحدثنا عن دراساتهم للتفسير المصرى ، وما رأيناه عندهم من امتداحهم فحسب لمحاولات التفسير التى افتضح أمرها ووكلت بدءاً بتحقيق نتائج تخدم أغراض الاستشراق ثم تقدم محاولات التجديد التفسيرى الإيجابى ورميهم إياها بالرجعية والجمود[1] .

---

(١) راجع ص ٧١ ، ٨٦ من هذه الدراسة .

جوانب التجديد التفسيرى : —

عرفنا قبل أن حقيقة التجديد هي استلهام النص القرآنى — باعتبار أن القرآن الكريم مصدر الدين وقاعدته الجوهرية — لإدراك كل معطياته التى ترسم المثل العليا للمسلم والمجتمع الإسلامى ، ومن ثم تكون الاستجابة لتوجيهاته العملية فى الحياة اليومية والإيمان الكامل بمبادئه وتعاليمه وليس لدى المسلم من وسيلة إزاء بعض النصوص التى يخيل إليه أنها تتعارض وحياته الحديثة إلا أن يفسرها تفسيراً يستسيغه الفكر المعاصر وأن يبحث دائماً عن حكمتها ومغزاها فى ظل الموقف الجديد .

غير أن وظيفة التفسير هذه لم تكن فى الماضى أكثر من محاولة الفهم الحرفى الجزئى للنص القرآنى ، مركزة جل عنايتها على بيان معانى المفردات الأمر الذى جعل تفاسير القدماء أقرب ما تكون إلى المعاجم اللغوية الخاصة بالقرآن الكريم وقد كانت تتجه فى كثير من الأحيان إلى البحوث النظرية التجريدية خاصة عندما يواجه المجتمع الإسلامى بموجات مستحدثة من الثقافة أو يتعرض مفكروه لقضايا وأحكام علمية محددة .

ومثل تلك الوظيفة إن كانت قد حققت بعض النجاح فى الماضى ، فلم تعد ذات بال فى العصر الحديث«ولا أدل على هذا من أننا على الرغم من معايشتنا الطويلة للقرآن الكريم وجهودنا الضخمة فى العناية به لانستطيع أن ندعى أننا قد انضح فى أذهاننا ، وتحدد فى إدراكنا الموقف القرآنى الخاص إزاء عشرات المئات من الأمور التى عالجها سواء كانت خاصة بالإنسان أو المجتمع

أو الطبيعة أو ما وراءها[1] .

ومن هنا كان ميل المفسر الحديث إلى التطبيق العملي فى التفسير ، ومواجهة جماهير الأمة للأخذ بيدها على الطريق وهو بصفة عامة على ذكر دائم بواقع أمته وقد يغفل فى تفسيره تفصيلات بيانية أو لغوية أو غيرها مما اهتم به القدماء ، إسراعاً منه فى الهجوم على غرضه التوجيهى ، وتجنيبا للقارىء أن تثقله هذه التفصيلات عن متابعة الهدف الذى يحرص على إبرازه[2] إنه يتجاوز ذلك كله إلى محاولة إدراك ما يمكن أن نطلق عليه اسم النظرة الكلية للقرآن أو المفهوم القرآنى — بالنسبة إلى كل ماتناوله القرآن بحديثه المقدس[3] يدفعه إلى ذلك واقع الأمة وما تحياه من قضايا ومشكلات .

فطبيعة المرحلة التى يحياها الفكر الإسلامى الحديث والمرحلة الاجتماعية التى تجتازها الأمة هي التى صبغت الجهود الإسلامية — بما فيها تفسير القرآن الكريم — بطابع عملي فى كل المجالات ، لأن المسلمين صاروا معنيين بتعويض مافاتهم من تقدم خلال عصور الانحلال الماضية ، مهتمين بالوقوف فى وجه القوى الأجنبية المتوغلة فى أعماق المجتمع الإسلامي[4] وهذا يفسر لنا كيف أن اتجاه التفسير الهدائى التوجيهى كان أسرع الاتجاهات التفسيرية ظهوراً كما سنعرف بعد .

وقد تجاوب التفسير الحديث مع النهضة الأدبية والعلمية فى هذا الالتزام العملى الواقعى ، واستطاع المفسرون أن يؤدوا دورهم السياسى والاجتماعى والفكرى دون أن تفوتهم حاجتهم إلى معطيات العلم والحضارة واستعدادهم لمجاراتها وكما وجدوا فى آيات القرآن الكريم مايبعث فى الناس تنظيم جهودهم

(١) مجلة الثقافة عدد نوفمبر ١٩٧٥ التفسير الأكاديمى — عبد الله خورشيد ص ٢٠ .
(٢) الفكر الدينى فى مواجهة العصر — الشرقاوى ص ١٠٧ .
(٣) الثقافة — نوفمبر ١٩٧٥ التفسير الأكاديمى — خورشيد ص ٢٠ .
(٤) الفكر الدينى فى مواجهة العصر — الشرقاوى ص ١٠٩ .

فى الكفاح من أجل الحق والعدل ، ويدفعهم إلى التعجيل بمعالجة قضايا الاجتماع والفكر ، بغية العثور على معيار إسلامى للحكم على القيم الجديدة الوافدة والإفادة منها فى غير جمود — وجـدوا أيضاً فى آيات القرآن الـكريم ما استطاعوا به العثور على مركب ثقافى جمع شتات الأمة الإسلامية التى عاشت قروناً طويلة فى ثنائية فكرية ، وهوة سحيقة بين الفكر الدينى المرتبط بماضى الأمة والتفكير العلمى الحديث الذى يمثل حضارة الغرب .

وقد كان ذلك كله مؤذناً أيضا بظهور ماسمى بالاتجاه العلمى فى التفسير الذى ربط بين القرآن الكريم بوصفه القاعدة الثقافية للأمة الإسلامية ، والعلم الحديث أعظم ماتدل به المدنية الغربية .

ومن حيث وكل هذان الاتجاهان بمناهضة التخلف ، ومواجهة معطيات المدنية حتى فى أرقى ما أتت به من العلم المادى ، كان هناك اتجاه ثالث يؤصل للاتجاهين السابقين ، ويدعم رسالتهما لأنه عنى بإبراز خلود ثقافة الدين الإسلامى وعموميتها ، وقد انتهى هذا الاتجاه إلى أن الحلقة الأخيرة من سلسلة البعث يجب أن تكون معجزتها خالدة حيث يظل هذا الدين وحده مصدر الدعوة إلى آخر الزمان ، وتظل حاجة البشرية إلى تبليغه مستمرة ومن ثم كان تركيز هذا الاتجاه على معجزة الدين الخالدة والبحث فى أهم جوانب إعجازها وهو التركيب النفسى لآيات القرآن الكريم ، وما يمكن أن تعطيه حول موضوعاتها من قيم أدبية وفكرية ، نحس فيها روح الإنسانية وفطرتها الأصلية وهو أمر يستوى فى فهمه العربى وغيره إذا أحسن إيضاحه ، وارتفع المفسر فى ذلك عن مستوى النظم والعبارة كما فعل القدماء .

ومن هنا فقد سمى هذا الاتجاه بالأدبى لأنه فضلا عما تقدم فقد تعرض

لتفسير القرآن وبيان إعجازه النفسي والأدبي باعتبار أن القرآن الكريم هو كتاب العربية الأكبر ، وأثرها الأدبي الأعظم ؛! لا : بل كتاب الإنسانية الأكبر لاالعربية وحدها .

هذه جوانب التجديد التفسيري فى خطوطه الأساسية واتجاهاته العامة التى شكلتها قضايا الواقع العصرى وظروفه الفكرية وإن كانت هناك بعض الروافد والتيارات احتوتها بعض الاتجاهات العامة فإننا نكتفى بالإشارة إليها هنا حتى نعرض لها فى موضعها من الدراسة — لنتابع جوانب التجديد الأخرى ، ونعنى بها المناهج الفنية والقوالب الجديدة فى أشكال التفسير التى صبت فيها أفكار وقضايا الاتجاهات الجديدة .

ونعترف هنا بصعوبة التعرف على هذه الأشكال ، نظراً لأنها لم تسفر عن حقيقتها بوضوح فى أعمال المفسرين الرواد من جهة ، ولأن ظروف العصر الراهنة مازالت إلى الآن تفرض أنماطاً وأشكالا تفسيرية تظهر فى أعمال المفسرين المعاصرين من جهة أخرى ، فعلى الرغم من أن قضية التفسير القرآنى قد وضعت منذ نهاية القرن الماضى فى ضوء الفكر الحديث ، ونظر إليها علماء مصر المحدثون فى هذا الضوء خاصة فى الجانب الاجتماعى منه إلا أنهم لم يحددوا منهجاً للتفسير الكامل «فالتفسير العظيم الذى ألفه طنطاوى جوهرى هو إنتاج علمى أشبه بدائرة معارف ولاينطوى على أقل اهتمام بتحديد منهج كما أن تفسير رشيد رضا الذى اتبع فيه محمد عبده لم يضع هو الآخر هذا المنهج فقد كان همه أن يخلع على المنهج القديم صبغة عقل جديد ، ومع أنه لم يعدل طريقة التفسير القديم تعديلا جوهرياً ، فإنه قد خلق فى الصفوة المسلمة التى تعشق التجديد الأدبى اهتماماً حياً بالنقاش الدينى ، ومع ذلك ظلت مشكلة

التفسير خطيرة بالنسبة لاعتقاد المفكرين الذين شكلتهم المدارس العقلية والفكر الحديث[1] .

ويكشف لنا هذا النقل عن جوانب التجديد فى هذين التفسيرين ، وهي جوانب فكرية تدرج كلا منهما فى اتجاه مغاير لاتجاه الآخر على حين يجمعهما معاً تلك الظاهرة المهمة وهي قصورهما عن تقديم منهج تفسيرى جديد والتزامهما بالطريقة التقليدية القديمة فى تتبع النص القرآنى ، والتى سمحت باستيعاب اتجاهيهما الفكريين ، وتلك حقيقة بارزة فى تاريخ التفسير المصرى الحديث حيثساير المنهج القديم — الموروث منذ نشأت التفسير القرآنى — سائر المناهج المستحدثة وحمل على يد هؤلاء الرواد[2] عبء التجديد الفكرى ، واستطاع المفسر التقليدي أن يتعمق الصلة بين مفهوم النص وواقع المجتمع سواء كانت الصلة اجتماعية أو علمية تخلع بذلك على التفسير التقليدى المنهج صفات لم تكن من طبيعته قديماً ، وعبر عن جوانب فكرية متعددة فى حياتنا ، وحاول تأسيس الثقافة الجديدة على أساس قرآنى[3] .

وإذ كنا لا نحاول درس هذه التفاسير التقليدية المنهج إلا من حيث ماقدمته لنا من جديد الفكر ، لقصورها فى تقديم منهج جديد واضح — فان محاولات التفسير الأخرى ذات المناهج غير التقليدية سوف تكون محل اهتمامنا لامن حيث ماقدمته من اتجاهات فكرية جديدة فحسب ، ولكن من حيث منهجها وشكلها الفنى ، ووعاؤها الذى حمل هذا الفكر ، وهو جانب

(١) الظاهرة القرآنية ـ مالك بن نبى ص ٢٣ .

(٢) تقيد نجاح المنهج التقليدى فى التفسير بهؤلاء الرواد لأن محاولات غيرهم لم تقدم جديداً من الفكر بصفة عامة وغالبها يقوم على تلخيص المحاولات القديمة فى التفسير أواختيار بعضها وكأن استجابتها للشكل المنهجى التقليدى المأثور حملها على ترديد المضمون والوقوف عنده دون إضافة جهد جديد ، وهذا ما يوضح لنا بعد لماذا لم تدخل هذه المحاولات ضمن موضوع درسنا لأنها لا يمكن أن توصف بالجدة لا منهجا ولا اتجاها .

(٣) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ـ الشرقاوى ص ٩٣ .

لايقل فى أهميته وجدته عن الجانب الفكرى ؛ لأنها بهذا الشكل والمحتوى معاً تعد الصدى الحقيقى للعصر الحديث ، والجدير بدرسه وتقويمه والكشف عن الزائف فيه والاعتراف بفضل الجيد منه .

وقد مكنت هذه الأشكال الفنية من الأنماط المستحدثة والمناهج الجديدة التى اقتضتها ظروف العصر وملابسات الحياة الجديدة — المفسر الحديث من أداء واجبه الجديد فى توجيه المجتمع الإسلامى وكان أسبقها فى الظهور هو التفسير بالمقال ، فلقد استطاع جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وفريد وجدى وغيرهم من خلال المقالات القرآنية التى كانت تنشر بالصحف المختلفة الربط الموفق بين مرامى النص القرآنى ومشكلات المجتمع المعاصر الملحة فتخففوا كثيراً من الالتزام بتسلسل الآيات التى قد تكون مدلولاتها بعيدة عن دائرة مقالاتهم وركزوا نظرتهم على تحليل الآيات التى تتعرض لمقالاتهم لحسب للعثور منها على وجهة النظر الإسلامية والمبدأ الإسلامى الذى يحكم المشكلات أو موضوع المقالات وأسسوا بذلك دعائم منهج جديد أثرى الفكر القرآنى والتفسير الحديث فى مختلف اتجاهاته[1] .

وعلى حين اعتمد أصحاب المقال التفسيرى فى تأسيس موقفهم الفكرى على فهم معين للنص القرآنى وجد غيرهم من المفسرين أن وظيفة التفسير فى العثور على موقف القرآن وكلمته النهائيـة فى مسألة أو موضوع من الموضوعات صعبة التحقيق بهذه الصورة أو بهذه النظرة العجلى فى المقال التفسيرى ، حيث تتعدد آيات الموضوع الواحد ، وتتفرق بين كثير من سور

(١) نكتفى — إلى حين — بالإشارة إلى مجموعات من المقالات مثل مقالات مقدمة المصحف المفسر لمحمد فريد وجدى طبع الشعب بالقاهرة ١٩٧٧ فى الاتجاه الهدائى ، ومقالات الذكر الحكيم لمحمد كامل حسين فى الاتجاه الأدبى ، ومقالات كتاب إعجاز القرآن الكريم فى علم طبقات الأرض لمحمد محمود طبع القاهرة من ٤٢ — ١٩٥٧ فى الاتجاه العلمى .

القرآن الكريم ، وربما توزعت في السورة الواحدة ، كما أنها صعبة التحقيق إذا التزمنا خطة القدامى التي تتناول النص القرآني على الترتيب الذي جاء به في المصحف وهو ترتيب كما نعلم غير موضوعي تتشتت بتتبعه اهتمامات المفسر وتتوزع جهوده جرياً وراء موضوعات القرآن الكريم التي تتداخل وتتشابك وتتنوع وتختلف طبقاً لأسلوب القرآن الكريم الخاص[1] .

هذا من جهة قصور أي من المنهجين السابقين في تحقيق الوظيفة التفسيرية من جهة موضوعات القرآن وطبيعة محتوياته ، فلقد تبدو الوظيفة التفسيرية مستحيلة على هذا النحو أو ذاك حتى لو أفنى أجيال من العلماء أعمارهم بغية تحقيقها فإن رحابة الموضوعات القرآنية وتنوعها شيء فريد حقاً طبقاً لتعبير القرآن الكريم ذاته « ما فرطنا في الكتاب من شيء » (٣٨ الأنعام) فهو يبدأ حديثه من ذرة الوجود المستودعة باطن الصخر ، والمستقرة في أعماق البحار إلى النجم الذي يسبح في فلكه نحو مستقره المعلوم[2] وهو يتقصى أبعد الجوانب المظلمة في القلب الإنساني فيتغلغل في نفس المؤمن والكافر بنظرة تلمس أدق الانفعالات في هذه النفس وهو يتجه نحو ماضي الإنسانية البعيد ونحو مستقبلها المستقر في ضمير الغيب وهو يرسم لوحة أخاذة لمشهد الحضارات المتتابع ثم يدعونا إلى تأمله لنفيد من عواقبه عظة واعتباراً وإن

---

(١) خالف القرآن في ترتيب مسائله وموضوعاته وسائر أموره ما تعارف عليه البشر في مصنفاتهم من تجميع مسائل كل علم أو تخصص أو موضوع في مكان واحد لأن مزج القرآن لذلك كله يحقق لسائر قرائه وحفاظه أنواعاً كثيرة من الهداية حتى لو قل محصولهم من قراءته أو حفظه مما لا يتيسر لهم لو جرى القرآن على غير ذلك. راجع الوحي المحمدي ـ رشيد ص ١٠٧ .

(٢) يشير بذلك إلى الآيتين : « يابني إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله» (١٦ لقمان) ... «كل في فلك يسبحون» (٣٣ الأنبياء) .

درسه الأخلاقي لثمرة نظرة نفسية فى الطبيعة البشرية تصف لنا النقائص التى ينهى عنها والفضائل التى يدعونا إليها من خلال حياة الأنبياء وأقوامهم .

إن رحابة موضوعات القرآن وعمقها تشده العقل الإنسانى وتوقفه حائراً يصرخ مع المفكرين والحكماء أمثال (توماس كارليل) إعجاباً بالقرآن « هذا صدى متفجر من قلب الكون نفسه »[1] .

ومن هنا كانت الدعوة إلى تفسير القرآن الكريم على أساس من موضوعاته وهو منهج يعمد فيه المفسر أولا إلى جمع الآيات التى وردت فى موضوع واحد ثم يضعها أمامه كمواد يحللها ويفقه معانيها ويعرف النسبة بين بعضها وبعض ، فيتجلى له الحكم ويتبين مرماها وبذلك يضع كل شىء موضعه ولا يكره آية على معنى لاتريده كما لايغفل عن مزية من مزايا الصوغ الإلهى الحكيم[2] .

وربما لم تكن حاجة الناس إلى هذا النوع من التفسير ضرورية ، وملحة فى العصور السالفة بقدر ماهى كذلك فى عصرنا الحاضر خاصة ذلك النوع الذى يراد إذاعته على الناس بقصد إرشادهم إلى ماتضمنه القرآن الكريم من أنواع الهداية وإلى أن موضوعات القرآن الكريم ليست نظريات يشتغل بها الناس من غير أن يكون لها مثل واقعية فيما يحدث للأفراد والجماعات ومايتصل بحياتهم من أقضية وشئون .

على أن غير هؤلاء وأولئك — ممن جنحوا إلى التفسير بالمقال أو ساروا على المنهج الموضوعى — لم ترقهم أياً من الطريقتين السابقتين ، كما لم ترقهم الطريقة التقليدية التى التزمت — فى تجليتها كلمات القرآن واستخلاص

---

(١) الظاهرة القرآنية ـ مالك بن نبي ١٨١ .

(٢) لهذا المنهج شروط صعبة ومتعددة نعرض لها تفصيلا فى موضعها .

معانيها — ترتيب القرآن التوقيفي الذي هو عليه في المصحف الإمام (سورة سورة ، وآية آية) دون غيره من ترتيبات أخرى،فإن تلك الطريقة على الرغم من حفاظها على ترتيب القرآن المعروف والمتعبد بتلاوته وكشفها لإعجاز القرآن وبيانه في الأسلوب والسياق وغير ذلك — لم تكن الطريقة الفضلى في الكشف عن القيمة الذاتية الحقيقية لموضوعات القرآن الكريم والإيمان بمستواها الرفيع الذي يعجز عنه البشر ، وإنما قدمت لنا توضيحاً مفككا لهذه القيمة الذاتية في جانبها الموضوعي .

وإذا كانت الطريقة الموضوعية الحديثة قد اضطلعت بهذا العبء الأخير فقد احتوت مخاطر وعيوباً ناتجة من اطراحها لسياق الأسلوب الكاشف عن الإعجاز البياني ومن عدم حفاظها على الترتيب التوقيفي وتجاوزها إياه إلى ترتيب آخر لآيات الموضوع الواحد حسب تاريخ نزولها وتسلسل وقائعها .

ولهذا يطرح هؤلاء طريقة أخرى يجمعون فيها بين الطريقة التقليدية والطريقة الموضوعية حفاظاً على ميزة كل منهما وتلافياً لما تضمنتاه من عيوب ومخاطر ، إذ تحافظ هذه الطريقة على ترتيب القرآن التوقيفي فتفسر آيات القرآن طبقاً له ، ثم تسمح لنفسها داخل هذا الإطار التقليدي بالتركيز على الموضوعات التي يتعرض لها القرآن فتتوقف أمام الموضوع عند أول آية تعرض له وتشد إليها جميع آيات القرآن التي أثارت هذا الموضوع أو تعرضت له حتى يتمكن المفسر — طبقاً لهذه الطريقة — من جمع شتات الموضوع ودراسته من جميع جوانبه فإذا ما اكتملت لديه هذه الدراسة عاد المفسر مرة أخرى إلى الآية التالية في سياق تفسيره التقليدي .

تلك طرق أو مناهج أو أشكال تفسيرية ثلاثة جديدة تماماً (منهج

التفسير بالمقال والمنهج الموضوعى والمنهج التقليدى الموضوعى) وهى فى جدتها تمثل الوجه الآخر من جوانب التجديد فى التفسير المصرى حديثاً ، وإذا كان الوجه الأول الخاص بالاتجاهات والجوانب الفكرية قد احتل مكانته فى خريطة الفكر الدينى وتاريخ التفسير ولم يجد من يعترض على وجوده من حيث إنه يمثل الحلقة الأخيرة من سلسلة آراء وأفكار العصور التى تعكسها التفاسير ، فربما وجد من يعترض على اعتبار التفسير بالمقال من قبيل التفسير القرآنى ؟ أو يتردد فى قبول المنهج الموضوعى واعتماده طريقاً للبحث عن مواقف القرآن فى موضوعاته ؟ أو يرى فى المنهج التقليدى الموضوعى خلطاً ومزجاً يرتفع عنهما مقام القرآن الكريم ؟ .

وربما دعم هذه التساؤلات وزاد فى أهميتها ما يراه أصحابها من القاسم المشترك بين هذه المناهج الجديدة الوليدة ، وهى أنها لم يقدم أي منها تفسيراً متكاملا للقرآن الكريم كما قدمه المنهج التقليدى ، بل ربما ظلت بعض هذه المناهج الجديدة حبيسة إطارها النظرى الطموح ولم تظفر بتطبيق عملى حقيقى على مستوى إطارها النظرى .

ولذا نرى أن نرفع هذه التساؤلات ونزيل تلك الغشاوات ، حتى تأخذ هذه المناهج الجديدة مكانها فى خريطة الفكر الإسلامى ، وتحتل مكانها لأول مرة فى تاريخ التفسير مكتسبة بذلك شرعيتها من جهة ومضفية تلك الشرعية أيضاً على الجوانب الأخرى من الاتجاهات الحديثة من جهة أخرى تلك الجوانب التى ما تكشفت فى عمومها إلا من طريق هذه المناهج الجديدة ، ولقد أشرنا من قبل إلى أن المنهج التقليدى المألوف فى التفسير المسلسل لم يكد يقدم لنا من الفكر جديداً بصفة عامة إلا فى آثار الرواد فحسب، وغالب ما ظهر منه حديثاً يقوم على تلخيص المحاولات القديمة فى التفسير أو اختيار

بعضها ، وهي إن تخطت ذلك إلى مناقشة فكرة جديدة أو تطبيق منهج مستحدث أحياناً فإنما تفعل ذلك من قبيل الاستطراد الذي يخرج القارىء عن موضوع النص[1] وكأن الالتزام بالمنهج التقليدي أوجب على متبعيه التزاماً آخر بترديد المضمون القديم والوقوف عنده .

ونحن إذ نحاول رفع هذه التساؤلات حول المناهج الجديدة وإزالة تلك الغشاوات لا نتمحل الأسباب لذلك أو ننتحل الدواعي والحيثيات ، ولكننا نستند إلى المفهوم التقليدي نفسه لعلم التفسير ونحتكم إليه ونرى .. إذا كان يسمح بهذه الأطر والأشكال في تحقيق وظيفة التفسير أم لا ؟ ونكتفي هنا بأول وآخر تعريفين لعلم التفسير وردا بآثار المهتمين بتحرير مصطلحات الفنون والعلوم أو المشتغلين بدراسة القرآن وعلومه .

يقول التهانوي : (علم التفسير علم يعرف به نزول الآيات وشئونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها ثم ترتيب مكيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها وحلالها وحرامها ووعدها ووعيدها وأمرها ونهيها وأمثالها وغيرها[2]) .

أما الزركشي صاحب (البرهان في علوم القرآن) فيرى أن علم التفسير « علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على محمد ﷺ وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات ويحتاج لمعرفة أسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ[3] .

---

(١) الفكر الديني في مواجهة العصر ـ الشرقاوي ص ٩٥ .
(٢) كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٢٤ .
(٣) البرهان في علوم القرآن ١/ ١٣ .

وهذه التعريفات — كما نرى — تلتقى — وغيرها — عند معنى الإبانة لكلام الله تعالى والعلم بأصول يعرف بها نزول الآيات وشئونها ... وغيرها مما عددته التعريفات دون أن تحدد نمطا معيناً أو شكلا محدداً يلتزمه المفسر ، وتلك حقيقة وعاها كثير من المفسرين طوال تاريخ التفسير خاصة أولئك الذين اهتموا بإبراز علوم القرآن فقصر كل منهم تفسيره على بيان الآيات التى تبرز وتوضح أنواع هذه العلوم[1] .

ومن أجل ذلك نتفق مع أحد الدارسين[2] فى هذا الميدان على أن نعد من التفسير فى حدود الأطر العامة للتعريفات السابقة — كل نشاط ثقافى يعتمد فى تأسيس موقفه الفكرى على فهم معين للنص القرآنى ، سواء سلك هذا النشاط النمط المسلسل والمنهج التقليدى الذى ورثناه عن السلف أو غير ذلك من الأنماط والمناهج والتى يدخل فيها ما طرحه العصر الحديث من مناهج المفسرين المصريين كمنهج التفسير بالمقال والمنهج الموضوعى والمنهج التقليدى الموضوعى .

وهكذا تتسع دائرة التفسير أمامنا ويصبح أفق التفسير على هذا الاعتبار عريضا شاملا لكل ألوان التفكير المؤسس على فهم معين للنص القرآنى مهما كانت الصورة أو المنهج الشكلى لهذا التفسير .

أما أن هذه المناهج لم تقدم تفسيرات متكاملة للقرآن الكريم — وهذا حق — فرغم أن تلك قضية أخرى ربما أثارت تساؤلات محرجة حول قيمة

---

(١) من ذلك على سبيل المثال كتب أحكام القرآن لكل من الشافعى والجصاص وابن العربى وغيرهم وهى كلها فى علم واحد من علوم القرآن هو علم الفقه .

(٢) الدكتور عفت محمد الشرقاوى راجع : دراسته الممتازة ــ الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٩٥ .

ما يقدمه المنهج التقليدى حديثا فى تفسيراته المتكاملة — فإن طبيعة المناهج الحديثة — كما قررناها — لاتسعف أحداً ولاتسمح له بإمكانية ذلك ، وإلافهل لنا أن نتخيل كيف يمكن لفرد ما أو أمة بأكملها أن تستوعب ميراث الإنسانية الفكرى وحضارة وثقافة عصرها الذى تلاشت فيه الحدود وقربت المسافات ثم تنظر فى هذا كله فى ضوء معطيات النص القرآنى وعلى هدى من مبادئه وتعاليمه فى الحكم على هذه الأشياء كلها .

ثم ألا يعرف هؤلاء أن محاكاة القدامى — مجرد محاكاتهم — فى تقديم تفسير ذى منهج تقليدى أمر تحول دونه اليوم — عقبات وأوضاع نبيت معها ونصبح فى عجب وغبطة لأسلافنا على إنجازاتهم الضخمة — فى دراسة القرآن وخدمته ؟

وبعــــد :

فإذا لم تشكل أنواع التفكير المؤسسة على أفهام معينة لنصوص القرآن فى صورها وأشكالها الثلاثة الجديدة — إذا لم تشكل جزءاً من التفسير الحديث للقرآن الكريم فماذا نسميها إذن ؟

المبحث الثالث

مشروعية التجديد التفسيرى – أسسه ومسوغاته

ونظن أننا بحاجة الآن أن نقرر بين يدى هذه المشروعية مباينة كلام الله في كتابه الكريم لغيره من الكلام ، وسمو كتابه فى خصائصه المتنوعة على ما تقدمه ولحقه من كتب سماوية أو أرضية ، فهو يعلو كثيراً على تفسيراته، ويرتفع عن أفهامه المتجددة ويحتوى هذا كله ، وكأن لسان حاله يقول : « كل يعمل على شاكلته فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا » (٨٤ الإسراء) .

فلا مظنة هنا لخطر على النص من تجديد فى فهمه ، أو تقليب لأوجه النظر فيه ، ولا مجال هنا لخوف من تحريف أو تبديل فى سياق أسلوبه أو نسقه الفكرى كما حدث لغيره من النصوص الدينية التى سبقته ، والتى يسلم المؤمنون بقدسيتها أنفسهم بأن عبارتها وصياغتها بشرية اللفظ والتركيب[1] ، وليس ذلك كله إلا لسبب بسيط هو تكفل الله تعالى بحفظ كتابه الكريم : «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» (٩ الحجر) ، على حين وكل حفظ النصوص الدينية الأخرى للناس فقال : « والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله » (٤٤ المائدة) .

وحفظ المسلمين – الذى هو من حفظ الله – لكتاب دينهم وسنة نبيهم ، وتوثيقهم لهما والعناية بهما ، لا يدانيه – فيما يشهد التاريخ – أى حفظ وتوثيق،

---

(١) الظاهرة القرآنية — مالك بن نبي ص ٦٤ .

أو أية عناية ، بل لم يعرف التاريخ علم التحرى والتثبت فى الأخبار إلا عند العرب المسلمين فيما نشأ من علوم حول مصدرى دينهم الحنيف .

وعلى حين خاطبت النصوص الدينية - قبل القرآن الكريم - البشرية فى أطوار نموها الأولى - خاطب القرآن الكريم البشرية كلها فى أطوار نضجها ، وإلى آخر الزمان ، فجاء القرآن الكريم مصدقا لما بين يديه من الكتب ومهيمنا عليها ، جامعاً لما فيها من الحقائق وزائداً عليها ، ومن الإيمان بهذه الحقيقة انبعثت جهود المسلمين ودراساتهم فى القرآن وتفاسيره ، محاولين الكشف عن أسراره وعلومه ، التى آمنوا بأن قطع القرآن بحقائقها لا يناسب أطوار الناس الفكرية فى عصر التنزيل التى لم ترتق بعد إلى إدراك هذه الحقائق[1] .

ويتأكد هذا بما يكشف عنه « تعدد نظر الشخص الواحد - فضلا عن أنظار الناس جميعاً فى القرآن الكريم ، وتكرر تدبره - من ثراء المعانى والأفكار ، والعلوم والمعارف التى يحملها النص الواحد المحدد ، حتى لكأنك تقرأ النص فتجد فى ألفاظه من الشفوف والأحكام ما يتسابق به مغزاه إلى نفسك دون كد خاطر ولا استعادة حديث ... ويخيل إليك أنك قد أحطت به خبرا ووقفت على معناه محدوداً ، هذا ولو رجعت إليه كرة أخرى لرأيتك منه بإزاء معنى جديد غير الذى سبق إلى فهمك ... حتى ترى للجملة الواحدة أو الكلمة الواحدة وجوها عدة كلها صحيح ، أو محتمل للصحة ، كأنما هى فص من الماس يعطيك كل ضلع منه شعاعا ، فإذا نظرت إلى أضلاعه جملة بهرتك بألوان الطيف كلها ، فلا تدرى ماذا تأخذ عينك وماذا تدع ، ... وهكذا تجد كتاباً مفتوحاً مع الزمان يأخذ كل منه ما يسر له ،

---

(١) تفسير المنار ٤٠٢/١ .

بل ترى محيطاً مترامي الأطراف لا تحده عقول الأفراد ولا الأجيال[1] » .

وهنا يمكن أن يتحدد أول أساس من أسس التجديد التفسيري ومشروعيته وهو احتواء مدلول النص القرآني — كنص إلهي — على حقائق فكر القرون المتطاولة حتى آخر الزمان ـ فضلا عن القرون السابقة لنزوله ـ مع مسايرته في خطاب العرب لأحوالهم وأساليب حياتهم وما اعتادوا عليه .

ولما كان القرآن الكريم إنما أنزل لهداية البشر ، فقد اقتضت الحكمة الإلهية أن ينزل بأسلوب لا يصدم البدهي المسلم به عند الناس فيكذبوه ، ولا ينافي حقائق الأشياء فيكون ذلك داعياً إلى تكذيبه إذا يسر الله سبيل الكشف عنها لأولي العلم في مستقبل العصور ، وهذا من أعجب عجائب القرآن التي لا تنقضي ، فإن التعبير عن حقائق الأشياء بأسلوب يطابقها تماما ، ثم لا يصدم الناس فيما يعتقدون أمر يعجز عنه البشر ولا يقدر عليه إلا الله الذي أنزل القرآن بالحق هدى للناس .

والمثال الواضح لهذه الظاهرة قوله تعالى : « والشمس تجري لمستقر لها » (٣٨ يس) فإن جريان الشمس قضية تنطبق على المشاهد البادي من حركتها في السماء من المشرق إلى المغرب ، غير أن العلم الحديث في طريقه إلى معرفة الحقيقة أثبت أن الحركة الحقيقية التي نشأت عنها حركة الشمس الظاهرة إنما هي للأرض التي تدور أمام الشمس حول محور لها من الغرب إلى الشرق وينشأ عن ذلك الليل والنهار ، ولكن العلم سرعان ما أثبت ـ مضيفاً إلى ما سبق ـ الصدق الحرفي للآية القرآنية باكتشافه حركة ذاتية للشمس تتجه بها إلى مستقرها « فيجا » بسرعة اثنى عشر ميلا في الثانية .

---

(١) النبأ العظيم — الدكتور محمد عبد الله دراز ص ١١١ طبع السعادة بالقاهرة سنة ١٩٦٠ .

« فالتطابق بين الخبر القرآني والجرى الظاهرى فيه عبرة وهدى للناس طوال الحقبة التى علم الله سبحانه أن سوف تمر قبل أن يستطيع أولو العلم الكشف عن جري الشمس الحقيقي ، حتى إذا كشفوه وحققوا صدق الخبر الكوني القرآني حرفياً كان في ذلك هداية أخرى ومعجزة علمية تقنع كل ذى عقل لم يغلبه الهوى والعناد »[1] .

وللإمام هنا - في تقرير رأيه بشأن عقائد الأمم فى الملائكة - تعبير جدير بالالتفات إليه حيث يقول : «فلو ركنت إلى أنها (الملائكة) قوى أو أرواح ، وأن الله ذكرها لك بما كان يعرفها سلفك وبالعبارة التى تلقفتها عنهم ، كيلا يوحشك بما يدهشك ، وترك لك النظر فيا تطمئن إليه نفسك من وجوه تعرفها ، أفلا يكون أروح لنفسك ، وأدعى إلى طمأنينة عقلك ؟ أفلا تكون قد أبصرت شيئاً من وراء حجاب ووقفت على سر من أسرار الكتاب ؟»[2].

« وهكذا تجد فى أسلوب القرآن من اللين والمطاوعة على التقليب والمرونة فى التأويل بحيث لا يصادم الآراء الكثيرة المتقابلة التى تخرج بها طبائع العصور المختلفة ، فهو يفسر فى كل عصر بنقص من المعنى وزيادة فيه ، واختلاف وتمحيص ، وقد فهمه عرب الجاهلية الذين لم يكن لهم إلا الفطرة ، وفهمه كذلك من جاء بعدهم من الفلاسفة والعلماء »[3] .

وتلك المعادلة الصعبة حقيقة لم تثبت لنص آخر غير القرآن الكريم ،

---

(١) الإسلام فى عصر العلم — محمد أحمد الغمراوى ص ٢٣٩ — ٢٤٣ طبع السعادة بالقاهرة سنة ١٩٧٣ .

(٢) تفسير المنار ٢٧٣/١ .

(٣) إعجاز القرآن — مصطفى صادق الرافعى ص ٢٦٥ الطبعة التاسعة الكتاب العربى بلبنان سنة ١٩٧٣ .

مهما علت منزلته ، وارتفعت قيمته[1] ، وقد تحقق للقرآن ذلك باتباعه منهجاً بسيطاً يجمع بين الصرامة المطلقة فى وضوح المضمون العام ، والمرونة التامة فى عدم تحديد شكل المضمون ، حين تخير القرآن لبيان مضموناته أقوالا ذات تأثير خاص تقف دائماً فى منتصف الطريق بين المجرد غامضه ومبهمه ، وبين الحسى المفرط فى الشكلية[2] ، إنه مثلا يكشف للبشرية ـ فى بساطة شديدة ـ مبدأ عاما فى علم التكوين وهو التزاوج بين أصل الأشياء المعبر عنه باتحاد الذرات الكهربائية ـ سلبية وإيجابية ـ وهذا ما نجده فى قوله تعالى : « ومن كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون » (٤٩ الذاريات) وأبلغ من هذا فى العموم وأدهش لأولى الألباب والفهوم قوله عز وجل : « سبحان الذى خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون » (٣٦ يس)[3] .

وفى نصوص القرآن ما يعين على النظر فى مذاهب الفكر باحتوائه على مبادئها دون التقيد بنتائجها ، وليس فى مذهب التطور الحديث ـ مثلا ـ مبدأ أهم من تنازع البقاء ، وبقاء الأصلح ، وليس النظر فى هذين المبدأين محظوراً على من يقرأ فى القرآن الكريم أن صلاح الدين والدنيا لا يتفق للناس

---

(١) ويذكر هنا اعتراف ابن عباس بتلك الحقيقة حين قال فى تشبيه شرر النار بالقصر فى قوله تعالى : « إنها ترمى بشرر كالقصر » (٣٢ المرسلات) : إنه وارد على ماهو المعتاد فى بلاد العرب من جعل تصورهم قصيرة السمك جارية فى هيئتها وشكلها مجرى الخيام . راجع تفسير جزء تبارك ـــ عبد القادر المغربى ص ١٣٢ ، وأيضاً ص ٥ ، ١٢ ، ٥٩ طبع الشعب بالقاهرة . د . ت .

(٢) دستور الأخلاق فى القرآن الكريم ـــ محمد عبد الله دراز ص ١٠ ترجمة عبد الصبور شاهين الكويت ولبنان سنة ١٩٧٣ .

(٣) تفسير المنار ٢١/١٢ .

عفواً ، وأن الفساد لايدفع عن الناس بغير دافع « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ... » (٢٥١ البقرة)[١] .

ويرتبط الأساس السابق بأساس أعم منه يتيح لأفهام الناس أن تجد لها مكانا فى ظلال معانى النص وإيحاءاته الواسعة ، وإذ كان من المقرر فى مجال شروح النصوص وتفسيراتها أن تحميل النص ظلالا جديدة من المعانى لا تصدر عنه ـ يعتبر تعسفا فى التأويل ، وإهدارا لقيمة النص ـ إلا أن هذا التقرير على صدقه خاصة فى النصوص البشرية لا يتعارض مع ما نحن بصدده الآن من صلاحية النص القرآنى للتفسير بمعان كثيرة والكشف عما يضمره من ظلال وإيحاءات وقيم جديدة ، «وأكبر السبب فى ذلك أن النص القرآنى يداور المعانى ، ويخاطب الروح بمنطقها من ألوان الكلام لا من حروفه ، ويتألف الناس بهذه الخصوصية فيه ، حتى ينتهى بهم مما يفهمون إلى مايجب أن يفهموا ، وحتى يقف بهم على نص اليقين ومقطع الحق ، وتراه فى أوضاعه من أجل ذلك يستجمع درجات الفهم كأن فيه غاية لكل عقل صحيح»[٢] .

(١) التفكير فريضة إسلامية ـــ عباس محمود العقاد ص ١٤٢ طبع دار الهلال ـــ القاهرة د . ت .

(٢) إعجاز القرآن ـــ الرافعى ص ٢٠٦ـــ٢٠٨ ، هذا وينقل الرافعى هنا كلاماً جيداً عن ابن رشد فى « فصل المقال » حول احتواء القرآن الكريم على طرق التعليم بجملتها التى تحقق غاية الشرع فى تعليم العلم الحق والعمل الحق وتوجيه بها فى نص واحد إلى جميع الخلق الذين تختلف طباعهم ومستويات إدراكهم إلى أن يقول معقباً « وليس فى المنطق أعجب من أن يكون الكلام مبسوطاً للجميع ثم هو فى نفسه مما يهدى الخاصة إلى تأويله ثم لا يكون فى طبيعته الكلامية مع تصرفه إلا أن ينتهى إلى مقطع الحق من هذا التأويل دون أن يتعداه ، وقد لايظهر التأويل الحق إلا بعد أزمان متطاولة ينضج فيها العقل الإنسانى وتستجم آثاره وأدواته » ص ٢٦٦ ، وانظر فى ذلك حديثاً هاماً يوضح فيه الراغب الأصفهانى كيف خاطب الله عوام الناس وخواصهم بأوضح البراهين والأدلة ـــ محاسن التأويل ـــ القاسمى ٣٤٨/١ طبع الحلبى بالقاهرة سنة ١٩٥٧ .

والقرآن الكريم يحقق - هنا - معادلة صعبة أخرى في التوجه بخطابه الواحد إلى العامة والخاصة في نفس الوقت ، فيجمع بين هاتين الغايتين المتباعدتين ، فلو أن إنسانا خاطب الأذكياء بالواضح المكشوف الذي يخاطب به غيرهم ، لنزل بهم إلى مستوى لا يرضونه لأنفسهم ، ولو أنه خاطب العامة باللمحة والإشارة التي يخاطب بها غيرهم ، لجاءهم من ذلك بما لا تطيقه عقولهم ، ولا غنى عنه - إن أراد أن يعطي كلتا الطائفتين حقها من البيان - أن يخاطب كلا منهما بغير ما يخاطب به الأخرى ، كما تخاطب الأطفال بغير ما تخاطب به الرجال ، فأما أن جملة واحدة تلقى إلى العلماء والجهلاء وإلى الأذكياء والأغبياء وإلى السوقة والملوك ، فيراها كل منهم مقدرة على مقياس عقله وعلى وفق حاجته ، فذلك ما لا تجده إلا في القرآن الكريم ، فهو قرآن واحد يراه البلغاء أوفى كلام بلطائف التعبير ، ويراه العامة أحسن كلام وأقربه إلى عقولهم لا يلتوي على أفهامهم فهو متعة العامة والخاصة على السواء ، ميسر لكل من أراد « ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر » (١٧ القمر)[١] .

ومن وقف على علم التأويل واطلع على معترك أفهام العلماء آية آية رأى العجب العجاب من إعجاز التعبير القرآني الذي تتقارب في إدراكه شتى المدارك ، وتتوالى الأفهام عليه من مختلف المستويات[٢] ، وتاريخ التفسير في

---

(١) النبأ العظيم — دراز ص ١٠٧ .

(٢) وهكذا دائماً نجد آيات كتاب الله أرواحاً علوية هبطت لتحيي موات القلوب ، أو أفكاراً قدسية نزلت تشرح للإنسان كتاب الوجود ، فمن وهبها قلبه وهبته الهداية والنور ومن أولاها عقله أولته الادراك والفهم ، ففيها تجمعت حقائق العلم وأفكار الفلسفة ولمسات الروح ، يقرأها العالم فيستشف من خلالها أسرار الوجود ويقرأها الفيلسوف فيتلمس من آياتها علل الأشياء ويقرأها الرجل العادي فينقاد لها قلبه وعقله وروحه .

حقيقته ليس إلا برهاناً عريضاً متجدداً على هذه الحقيقه التى نكتفى ببعض المثل الشاهدة عليها .

(أ) يقول الله تعالى : «والله يرزق من يشاء بغير حساب» (٢١٢ البقرة) هنا لاترى أبين فى عقول الناس من هذا الكلام مع مافيه من المرونة واللين :

* فحيث قلت فى معناه : إنه سبحانه يرزق من يشاء بغير محاسب يحاسبه ، ولا سائل يسأله لم يبسط الرزق لهؤلاء ، ويقدره على هؤلاء — أصبت ، وعليه يكون الكلام تقريراً لقاعدة الأرزاق فى الدنيا ، وأن نظامها لايجرى على حسب ما عند المرزوق من استحقاق بعلمه ، أو عمله ، بل يجرى وفقاً لمشيئته وحكمته فى الابتلاء ، وفى ذلك مافيه من التسلية لفقراء المؤمنين ومن الهضم لنفوس المغرورين من المترفين :

* ولو قلت : إنه يرزق من يشاء بغير تقتير ولا محاسبة لنفسه عند الإنفاق خوف النفاذ — أصبت ، وعليه يكون الكلام تنبيها على سعة خزائنه وبسطة يده جل شأنه .

* ولو قلت : إنه يرزق من يشاء حيث لاينتظر ولايحتسب — أصبت ، وعليه يكون الكلام تلويحاً للمؤمنين بما سيفتح الله لهم من أبواب النصر والظفر حتى يبدل عسرهم غنى من حيث لايظنون .

* ولو قلت : إنه يرزق بغير معاتبة ومناقشة له على عمله — أصبت ، وعليه يكون الكلام وعدا للصالحين بدخولهم الجنة بغير حساب .

* ولو قلت : إنه يرزقه رزقا كثيراً لايدخل تحت حصر وحساب — أصبت ، وعليه يكون الكلام وعدا للصالحين بمضاعفة أجورهم أضعافا كثيرة

لايحصرها العد[1] .

وهذه الأوجه جميعها تجوز إرادتها ، على القول بأن جميع مايدل عليه الكلام مما شأن صاحبه أن يعلمه ولا يكون متعارضاً فى نفسه يصح أن يكون مراداً له ، فهذه المعانى كلها مرادة لله ، ولو شاء الله ألا يفهم من آية أو بعضها فى كتابه إلا معنى واحدا لأنزلها بحيث لاتفيد فى اللغة ونظامها إلا ذلك المعنى ، ومادام قد أنزلها بحيث يفهمها أولو العلم على أكثر من وجه، فلابد أن يكون كل منها مراداً له ، ويكون هذا وأمثاله فى القرآن الكريم بابا من إعجازه وخاصية من خصائص كلام الله تعالى[2] .

(ب) ومن أركان بلاغة القرآن الكريم جمع المعانى الكثيرة فى اللفظ القليل، وهو مايعبرون عنه بـ « القصد فى اللفظ والوفاء بحق المعنى » ، وقد يكون بعض المعانى واضحاً وبعضها خفياً ، يراد به أن يذهب الذهن والفكر فيه كل مذهب ، ويورد رشيد رضا مثلا من ذلك معانى قوله تعالى : « وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون » (١١٧ هود) أى : وما كان من شأن ربك وسنته فى الاجتماع البشرى أن يهلك الأمم بظلم منه لها فى حال كون أهلها مصلحين فى الأرض ، مجتنبين للفساد والظلم ، وإنما يهلكهم بظلمهم وإفسادهم فيها فإن إهلاك المصلحين ظلم يتنزه الله عنه .

---

(١) النبأ العظيم — دراز ص ١١٢ ، ويشبه هذا تعدد معانى كلمة «لواقح» فى قوله تعالى : « وأرسلنا الرياح لواقح » (٢٢ الحجر) فقد كانت تفسر فى الماضى على المعنى المجازى بأن الرياح تثير السحب فتسقط المطر فيلقح الأرض بمعنى « يخصبها » ثم عرفنا اليوم أن الرياح تسوق السحب إيجابية التكهرب وتلتقى بها فى أحضان السحب سالبة التكهرب فيحدث البرق والرعد والمطر ، وهى بهذا المعنى لواقح أيضاً ، كما نعرف الآن أن الرياح تنقل حبوب اللقاح من زهرة إلى زهرة فتلقحها بالمعنى الحرفى، فها نحن أمام كلمة صادقة مجازياً وعلمياً وحرفياً .

(٢) الإسلام فى عصر العلم ص ١٢٥، ٣٦٥ .

وفيها وجه آخر أنه ليس من سنته تعالى أن يهلك القرى بظلم «أى شرك» يقع فيها وأهلها مصلحون فى أعمالهم الاجتماعية والعمرانيه ، وأحكامهم المدنية والتأديبية ، بل لابد أن يضموا إلى الشرك الإفساد فى الأعمال والأحكام وهو الظلم المدمر للعمران ، وهذا الوجه موافق للقول المشهور ، المعبر عن تجاريب الناس من أن الأمم تبقى مع الكفر ، ولا تبقى مع الظلم .

ويحتمل أن يراد أن الله لا يهلكها بظلم قليل من أهلها لأنفسهم إذا كان الجمهور الأكبر منهم مصلحين فى جل أعمالهم ومعاملاتهم للناس[1] .

والسؤال الوارد هنا حول اتساع عبارة القرآن لمدلولات لا تنتهى هل قصد القرآن الكريم إلى تعدد المعانى هذه ؟ وهو سؤال كما نرى يتعلق بوظيفة النص القرآنى وغايته ، وإذا كان من المتفق عليه هنا الإيمان بمبدأ سمو القرآن وألا شىء من النصوص يدانى أكثر منه ، فإنه لا معنى لهذا السمو أو اليقين بمعزل عن أن يتسع النص القرآنى لأكثر من معنى ، بحيث يصعب علينا فى كثير من المواضع تخصيص المعنى بوجه دون آخر ، ولذلك كان من غير الممكن أن ندعى صواب معنى واحد من تفسيرات النص يكون ماعداه من المعانى خطأ كله ، وربما صح ذلك مع نصوص بشرية يكون الهدف من درسها هو الوصول إلى شىء واحد ، ولكن لنسأل أنفسنا : أنريد حقاً — ونحن ندرس نصاً قرآنياً — أن نصل إلى شىء واحد[2]؟ .

إننا فى الحقيقة نكون بصدد جملة أهداف متآزرة تكشف عنها إمكانيات النص الهائلة حيث يكون النص القرآنى موجها — بفضل إمكانياته الموزعة

---

(1) تفسير المنار ٩٢/٩٢ .

(2) نظرية المعنى فى النقد العربى — مصطفى ناصف ص ١٦٩ طبع دار القلم بالقاهرة سنة ١٩٦٥ .

فيه — لتحقيق أغراض متعددة، لايخالف أى منها نصاً أو عقيدة، ولا يفضى إلى تحريم حلال، أو تحليل حرام، ونشهد ذلك واضحاً فى فهم السلف والقدماء لقوله تعالى: «ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله» (٣٢ فاطر)؛ واختلافهم فيها على وجوه عدة لاتتنافى، كما لاتتناقض مع تفسير الرسول صلى الله عليه وسلم لها بقوله فيما أخرجه البغوى عن أسامة بن زيد: «كلهم من هذه الأمة» وهو ليس بالتفسير القاطع أو الذى تخرج عنه وجوه تفسيرات الصحابة والسلف كما نرى[1].

والأخذ بمبدأ تعدد المفهومات أمام النص القرآنى مبدأ مسلم به من العلماء ذوى الشأن فى ذلك — كما سنعرف قريباً — وصلاحية النص القرآنى لمواجهة الإدراكات المتسامية يعرفها الحكماء وأهل العلم الذين وجدوا فيه ما أشبع إدراكاتهم، ولهذا لم يتحرج المفسرون على اختلاف مشاربهم من الأخذ بهذا المبدأ نفسه فى تلمس معان متعددة فى بعض مناطق العبارة بعد كشفهم لمعناها الظاهر القريب، قصدا منهم إلى سبر أغوار النص والجرى وراء مضموناته وأهدافه وغاياته، وهيهات لهم أن يبلغوها، فإن قدرة أى متفهم أو مفسر للقرآن على أن يأخذ لنفسه شيئاً من القرآن ليست دليلا على

---

(١) أخرج البغوى عن عقبة بن صهبان قال: سألت عائشة عن هذه الآية فقالت: «يا بنى كلهم فى الجنة: أما السابق بالخيرات فمن مضى على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهد له بالجنة، وأما المقتصد فمن اتبع أثره من أصحابه حتى لحق به، وأما الظالم لنفسه فمثلى ومثلكم»، وعن ابن عباس قال: السابق المؤمن المخلص، والمقتصد المرائى، والظالم الكافر نعمة الله غير الجاحد لها؛ لأنه حكم للثلاثة بدخول الجنة فقال: «جنات عدن يدخلونها» (٣٣ فاطر) راجع: تفسير البغوى — معالم التنزيل ٢٤٨/٥ طبع التقدم بالقاهرة سنة ١٣٣١هـ.

أنه يفهمه فهما كاملا ، لقد فهم منه ماوسعه عقله وترك لمن هم أذكى منه وأكثر خبرة بتراث ومعارف الإنسانية فرصة الدخول فى أجواء وعوالم لاطاقة له بها[1] .

ويمكن هنا أن نسوق بعض الدعائم التاريخية لأساس تعدد الفهوم فى النص القرآنى ويأتى فى مقدمة الدعائم دعوة القرآن الصريحة والمتعددة إلى الاستنباط من القرآن الكريم والإكثار من تأمله وتدبره[2] وحديث ابن عباس ـ بإخراج أبى نعيم ـ (القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه[3]) ، كما يروى عن هذا الصحابى الذى يعتبر ترجمان القرآن وحبر الأمة عندما تلا بجبل عرفات قوله تعالى : « الله الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن » (١٢ الطلاق) أنه قال : « أيها القوم لو كنت لأشرح لكم هذه الآية كما سمعت النبى يشرحها لرجمتمونى . . . » ، وفى رواية أخرى لو حدثتكم بتفسيرها لكفرتم وكفركم تكذيبكم بها ، وهو قول يعنى أن للقرآن معانى بعيدة عالية تستدعى تأهيلا خاصاً لإدراكها وفهمها من نوع ومستوى أهلية اللغة العربية وإعداد الله لها لتحمل معانى كتابه .

---

(١) نظرية المعنى فى النقد العربى ـ ناصف ص١٦٧ .

(٢) راجع الآيات : « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » (٨٣ النساء) ، « أفلا يتدبرون القرآن ولوكان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » (٨٢ النساء) ، « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها » (٢٤ محمد) ، « كتاب أنزلناه مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب » (٢٩ ص) .

(٣) الإتقان فى علوم القرآن ـــ السيوطى ٢٤١/١ ، ٣١٥/٢ وراجع فى مدلولات ألفاظ الحديث : تفسير القاسمى محاسن التأويل ١١/١ .

ولقد عرف المفسرون واللغويون للقرآن ولغته ذلك منذ قلبوا أفهامهم فيه، وهاهي تفسيراتهم وبحوثهم اللغوية بالرغم من بلوغهم بها أقصى مايستطيعون مازالت عاجزة فى تحليلاتها المعنوية واللغوية عن استكناه حقيقة النص القرآنى، وما زالت مناهجهم فى التفسير خاصة — كما أحسوا واعترفوا — تقف به عند البدايات الأولى لطريق طويلة عليه أن يقطعها نحو النضج والاكتمال « ذلك أنهم فيما يقولون عن العلوم الإسلامية قد قسموها إلى علم نضج واحترق كالنحو والأصول، وعلم نضج وما احترق كالفقه والحديث، وعلم ما نضج ولا احترق كالتفسير والبيان »(1) .

والغزالى صاحب ثورة التجديد فى التفسير التى أشرنا إليها يقول فى الإحياء : «إن من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير مخبر عن حد نفسه ولكنه مخطىء فى الحكم برد الخلق كافة إلى درجته التى هى حده ومحطه(2) .

ويزيد الغزالى على ذلك استشهاده على صحة ما ذهب إليه بأن الآثار والأخبار تدل على أن فى معانى القرآن متسعا لأرباب الفهم(3) .

وهذه الدعائم من النصوص التى ينبنى عليها أساس تعدد الفهوم لابد آخذة بأفهامنا إلى معانى للنص تجاوز حدود ظاهره المعروف ويتحقق بمعرفتها التدبر والتفهم الذى من جهته يفهم الاتفاق وينزاح الاختلاف المشار إليه فى قوله

---

(1) مناهج تجديد — أمين الخولى ص٣٠٢ طبع دار المعرفة ١٩٦١م .

(2) إحياء علوم الدين — الغزالى ٥٢٢/٣ طبع دار الشعب بالقاهرة د . ت .

(3) من هذه الآثار ما روى من ترديد رسول الله « بسم الله الرحمن الرحيم » عشرين مرة تدبراً لمعانيها ، وإلا فتفسيرها لايحتاج مثله إلى تكرير .

تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » (٨٢ النساء)، ومعنى هذا أن للقرآن وآياته معاني باطنية ، وهنا يروى الأثر المنسوب إلى النبي ﷺ مرسلا عن الحسن[1] إن لكل آية ظهرا وبطنا ولكل حرف حداً ومطلعا .

وللباطن المراد هنا أمثلة تبين معناه بإطلاق وتنأى به عما يمكن أن يرد إلى أذهاننا من مفهومات خاطئة أو خارجة للفظ الباطن ، فعن ابن عباس[2] كان عمر (رضى الله عنهما) يدخلني مع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم . . فسألني عن هذه الآية : « إذا جاء نصر الله والفتح » (١ - النصر) فقلت : إنما هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه إياه فقال عمر : والله ما أعلم منها إلا ما تعلم .

فظاهر هذه السورة أن الله أمر نبيه أن يسبح بحمد الله ويستغفره إذا نصره الله وفتح عليه وباطنها أن الله نعى إليه نفسه وهو ما فهمه ابن عباس ووافقه عليه عمر .

ولما نزل قوله تعالى : « من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة » (٢٤٥ البقرة) . قال أبو الدحداح : إن الله كريم استقرض منا ما أعطانا ، وفي رواية : يستقرضنا وهو غني ، وقالت اليهود إن الله فقير ونحن أغنياء ، ففهم أبي الدحداح

---

(١) راجع الإتقان في علوم القرآن — السيوطي ٢/ ١٤ ، ٣١٥ وفيه قال الفريابي: حدثنا سفيان عن يونس بن عبيد عن الحسن قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لكل آية ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع .

(٢) صحيح البخاري بحاشية السندي ٣/ ٢٢٢ طبع الحلبي بالقاهرة د . ت .

هو الفقه وهو الباطن المراد ، وفهم اليهود لم يزد على مجرد القول العربي الظاهر[١] .

يقول الشاطبي : وكون الباطن هو المراد يشترط فيه شرطان :

أحدهما : أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب ويجرى على المقاصد العربية .

والثاني : أن يكون له شاهد نصاً أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض ، وبهذين الشرطين يتبين صحة ما تقدم أنه الباطن لأنهما موفران فيه ، وبهذا المعنى الباطن للاية أو النص الذى بينته الأمثلة بشرطيه يتضح لنا أنه شيء بعيد تماما عن تفسيرات فرقة الباطنية ودعاواهم المجردة على القرآن الكريم ، فانها ليست من علم الباطن ، ولا من علم الظاهر[٢] .

وقد حمل العرب — كقوم أميين لم يكن لهم إلا ألسنتهم وقلوبهم — نصوص القرآن الكريم على ظواهرها ، وكان لهم في بلاغته المعجزة مقنع ، ولم يتنبهوا كثيراً إلى هذه المعاني الرائعة والفنون المتعددة وراء اللفظ مما كشف الزمان بعدهم عنها وجاء دليلا بيناً على أن القرآن كتاب الدهر كله ، لأن مثل هذه المعاني والفنون لم تكن تلتئم على ألسنتهم من قبل[٣] .

ولكن القرآن الذي وسع بظاهره ما عرفه العرب الأميون وسع بباطنه ما عرفه ويعرفه غيرهم « ومن ثم تراه يجمع في نفسه الثبات الزمني ، فلا يتغير ولا يتبدل على ما يمتد الزمان ويتغير ، ثم يجمع إلى ذلك لكل جيل قوة

---

(١) راجع : تفسير القرآن العظيم — ابن كثير ٣٠٨/٢ ، ٢٢٦/٨ ط المنار ،

(٢) الموافقات للشاطبي نقلا عن محاسن التأويل للقاسمي ٦٧/١ .

(٣) اعجاز القرآن ـ الرافعي ص ١١٩ .

التأويل فى معانيه الحادثة الصحيحة ، وقوة التكوين فى آدابه الصالحة القوية ، كأنه ليس من زمن مضى ولا كان لأمة سلفت ولا هو لتاريخ وقع وانقطع »[1].

ويمكن القول هنا إن القرآن الكريم قد حقق معادلة صعبة أخرى فى الجمع بين المدلول الظاهر للنص وما يحويه باطنه من معان لا حدود لها ، وقد تحقق للقرآن الكريم ذلك من كونه نزل بلغة مقدسة إلهية اختارها الله أداة لتبليغ رسالته ورغم هذا فهى لغة بشرية فطرية تستطيع أن تعبر عن الحقائق الكبرى بعبارات وجمل متماسكة ، وإذ تتميز لغة القرآن الكريم بهذا العمق فكل كلمة منها تحمل فى ثناياها دنيا من المعانى يصعب معها تفسير مضمونها تفسيراً واحداً كاملا وهنا تكمن الصعوبة الحقيقية لدى قارىء القرآن ومتفهم معانيه — فضلا عن طالب تفسيره — فى عدم التكافؤ بينه كإنسان يستمع إلى قول الله تعالى وبين ما يقوله الله تعالى له[2].

ولكن كيف تسنى للقرآن الإيحاء بهذه المعانى الباطنية المجاوزة لظواهر النصوص ؟ وكيف أتيح للغته أن تحتفظ — على الزمان — بتأثير فى نفوس الناس وتحريكها لها إلى اليوم — بنفس الدرجة — تماماً كما حركتها عند بدء نزوله ؟ .

والواقع أن القرآن الكريم قد سلك إلى ذلك عدة سبل لعل فى مقدمتها سبيل الرمز عن حقائق الأشياء ، فقوة القرآن لا تكمن فى سرده حقائق التاريخ أو وصف الظواهر مثلا ، بل فى كونه رمزاً لمعان صادقة وحقائق ثابتة وخالدة على الدوام ، فلا يريد القرآن خصوص النموذج الواقعى

---

(١) إعجاز القرآن — الرافعى ص١٣ .

(٢) الإسلام — أهدافه وحقائقه — سيد نصر ص٤٤ .

موضوع حديثه وإنما يريد العموم المتجدد لهذا النموذج فى كل مكان وزمان، والقرآن الكريم ينفرد وحده بهذه الطريقة التى تجعل من شخوص الموضوعات نماذج إنسانية عامة تضمن للمفسر دائماً مواجهة النصوص القرآنية كما لو كانت مطلقة من ظروفها الزمنية ومناسباتها التاريخية ، وهو ما عبر عنه القدماء بقولهم: العبرة بعموم اللفظ لا خصوص السبب[1] .

ومحاولة المفسر العثور على المعانى غير الظاهرة ليس معناه مجرد السعى المتعمد لإيجاد معنى رمزى ، أو محاولة لإيجاد ما ليس موجوداً فى النص ، بل محاولة لبلوغ المعنى الذى أراد الله تضمينه الكتاب العزيز والذى بواسطته يستحيل الإنسان نفسه إلى شخص جديد ، ولهذا السبب نفسه يغير القرآن الكريم – الذى يحتوى على عوالم من المعانى المضمنة فى كل عبارة من عباراته – نفوس البشر ويجعل منها خلقاً جديداً[2] .

فماذا تعنى مثلا كلمة الاستواء فى قوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات » (٢٩ البقرة) ؟ هل يمكن أن يكون مراداً بها معناها الظاهرى اللغوى الذى يستحيل على الله ؟ أم أنها ليست إلا رمزاً للسيطرة والتصميم بإرادة الخلق والتكوين[3]، وماذا يريد الله بهذه الشجرة المنهى عن قربها فى قوله تعالى : « ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين » (٣٥ البقرة) ؟ أليس من الجائز – وقد أبيحت لآدم وحواء كل ثمار أشجار الجنة إلا ثمار

---

(١) راجع فى تفصيل ذلك حديث القرآن عن صفات المؤمنين والكافرين والمنافقين أول سورة البقرة – وانظر : فى ظلال القرآن – سيد قطب ١/٣٠ – ٤٢ طبع دار الشروق – بيروت ١٩٧٥ .

(٢) الإسلام – أهدافه وحقائقه ص ٥٧ .

(٣) فى ظلال القرآن – ١/٥٤ .

شجرة واحدة أن تكون هذه الشجرة رمزاً للمحظور الذى لا بد منه فى حياة الأرض وبغيره لا تنبت إرادة الإنسان المميزة له عن غيره من الحيوانات ؟ وأليست الشجرة رمزاً لسائر المنهيات التى يمتحن بها صبر الإنسان على الوفاء بعهد الله والتقيد بميثاقه[1] .

وأصرح من ذلك وأوضح مايورده الإمام فى تفسير قوله تعالى : « والتين والزيتون وطور سينين وهـذا البلد الأمين » (١ - ٣ التين) من أن الله تعالى أراد أن يذكرنا فى هـذه الأقسام بأربعة فصول من كتاب الإنسان الطويل من أول نشأته إلى يوم بعثة النبى ﷺ، فالتين إشارة إلى عهد الإنسان الأول حيث كان يستظل فى جنة الله بورق التين ، والزيتون إشارة إلى عهد نوح عليه السلام وذريته حيث أذن الله للأرض أن تعمر بعد غمرها بالطوفان ، واستبشاره بذلك عند عودة الطيور حاملة لأوراق الزيتون ، وطور سينين إشارة إلى عهد الشريعة الموسوية حتى آخر شرائع بنى إسرائيل ، إلى أن من الله على البشرية بتاريخ يفصـــل بين ما سبق من أطوار الإنسانية وما يلحق ، وهو عهد ظهور النور المحمدى من مكة وإليه أشار بذكر البلد الأمين ، وبهذا القول الذى ذكره الإمام يتناسب القسم والمقسم عليه كما يقول[2] .

ويأخذ سبيل الرمز فى القرآن الكريم صوراً تتدرج ابتداء من تجاوز الحقيقة اللفظية ، ودلالة الظاهر الأولى وما يكتنفها من الإشارة[3] والتجوز

(١) فى ظلال القرآن — ١/ ٥٨ .

(٢) تفسير جزء عم — محمد عبده ص ٩٠ .

(٣) تتميز الدلالة الإشارية بصلتها الوثيقة بالنص على عكس صور الرمز التى نتعرض لها قريباً ، ومن هذه الدلالة الإشارية ما استنبطه العلماء من أن الولد ينسب إلى أبيه لا إلى أمه من قوله تعالى : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن » (٢٣٣ البقرة) .

اللغوى والبلاغى فى التعبير إلى ما يقرب من حدود الوهم والتوهم[1] مروراً بمراحل التمثيل[2] والتخييل[3] وما ينبنى عليهما من التصور والتجسيد الحسيين .

فالألفاظ الواصفة للذات العلية — مثلا — والتى يمكن أن يؤدى الوصف بها إلى مشابهة الله تعالى للحوادث لها طرفان بداية ونهاية ، والبداية منها توصف بها الحوادث ، أما النهاية فيصح أن توصف بها الذات العلية لانتفاء المشابهة من الوصف بها ، فاليد[4] معناها الأول الجارحة ، ونهايتها القوة ، والعين[5] معناها الباصرة ونهايتها العناية ، والمعانى الأولى هنا تمثيل للمعانى الثانية .

ومثل ذلك تمثيل حساب الله للناس بإيتائهم كتبهم وصحائف أعمالهم إما عن أيمانهم ، وإما عن شمائلهم أو من وراء ظهورهم فى مثل قوله تعالى : « فأما من أوتى كتابه بيمينه . فسوف يحاسب حساباً يسيراً . وينقلب إلى أهله مسروراً . وأما من أوتى كتابه وراء ظهره . فسوف يدعوا ثبوراً .

---

(١) نعنى بالوهم والتوهم أن تكون الصورة المعروضة فى التعبير غير موجودة فى الواقع لا هى ولا مادتها ، ولم يرد فى القرآن من ذلك شىء سوى قوله تعالى : « طلعها كأنه رؤوس الشياطين » (٦٥ الصافات) انظر : دراسات فى القرآن — سيد خليل ص ١٢٠ .

(٢) يقصد بالتمثيل هنا أن القرآن الكريم يعنى بطريقة نظمه وعرضه لموضوعاته أن يضرب بها المثل لما يمكن أن يؤدى إليه تطور الحياة الإنسانية من الأحداث المماثلة .

(٣) أما التخييل فيقصد به أن المادة التى تتألف منها عبارة القرآن موجودة فعلا فى الواقع وإن كانت الصورة التى تتألف منها ليس لها فى الواقع وجود .

(٤) فى قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » (١٠ الفتح) ، « تبارك الذى بيده الملك » (١ الملك) وأمثالها كثيرة .

(٥) فى قوله تعالى : « ولتصنع على عينى » (٣٩ طه) ، « واصنع الفلك بأعيننا » (٣٧ هود) ، « واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا » (٤٨ الطور) .

ويصلى سعيراً » (٧ – ١٢ الانشقاق) ففيه تصوير لحالة المطلع على أعماله في ذلك اليوم : فمن الناس من إذا كشف له عمله ابتهج واستبشر وهو التناول باليمين ، ومنهم من إذا تكشفت له سوابق أعماله عبس وبسر ، وأعرض عنها وأدبر ، وتمنى لو لم تكشف له ، وهذا هو التناول باليسار أو من وراء الظهر[1] .

وبهذه الطريقة المفضلة في التعبير عن المعاني المجردة بتمثيلها وتصويرها ، سار أسلوب القرآن في أخص شأن يوجب فيه التجريد المطلق والتنزيه الكامل كحديثه عن الله وأمور الغيب والآخرة ، وبدء الخليقة ونشأة الكون وغيرها . . . وثار ما ثار من جدل حول هذه الكلمات . وإن هي إلا جارية على النسق المتبع في التعبير لتوضيح المعاني المجردة وتثبيتها ، وجريانها على سنن التخيل الحسى والتجسيم في كل عمل من أعمال التصوير[2] .

وقد يكون التمثيل في قصة بتمامها كقصة آدم وخلقه عليه السلام ، وأنها تمثيل للأطوار التي يمر بها الإنسان من بدايته إلى نهايته ، وكما في قوله تعالى : « ولقد آتينا داود منا فضلا يا جبال أوبي معه والطير وألنا له الحديد . أن اعمل سابغات ، وقدر في السرد واعملوا صالحاً » (١٠ – ١١ سبأ) وأنها تمثيل لما ينبغي أن يمارسه الإنسان من عمل في البحث عن مدخورات الطبيعة واستغلالها لخيره وخير الناس معه الذين يشاركونه الحياة على الأرض .

وإذا لم يكن من الحتم أن تنحصر وظيفة النص القرآني في تحقيق هدف بعينه – كما عرفنا – وإنما يمكن أن يشتمل النص القرآني على المعارف كلها ، فيدخل فيه أصول الحكمة والعلم التجريبي ، وقواعد الفكر الاجتماعي

---

(١) تفسير جزء عم – محمد عبده ص ٤٢ .

(٢) التصوير الفني في القرآن الكريم – سيد قطب ص ٧٩ طبع دار الشروق د . ت .

والسلوكي والأخلاقي بعامة ... فهو في دلالته على ذلك كله يؤثر طريق التمثيل بمعناه العام على طريقة التجريد التي تعمد إلى تقرير المعاني الذهنية والنفسية وغيرها تقريراً يعلو على كثير من المخاطبين ، فما يقصه القرآن الكريم أو ما يذكره عن نشأة الخليقة والأحداث المتصلة بحياة الأنبياء والمرسلين في دعوتهم إلى الله وإلى الإيمان بما جاءت به الكتب السماوية ، ثم الأحداث المتصلة بما اختص به بعض هؤلاء الأنبياء ، وما سخره الله لهم من مخلوقاته يمكن أن يراد بها معان أخرى[1] يستفيد بها الإنسان المتدين – فوق موعظته واعتباره – في مواجهة الحياة والعمل فيها ، واستنباط النواميس العامة المسيرة لها[2] ، ومن الملاحظ أن التجديد الديني الذي نلحظ آثاره في كل عصر يستند في حقيقته إلى إضافة هذه المعاني أو إلى التعمق في فهم النص فيما يعتمد على بنائه اللغوي .

ويلتقي التمثيل والتخييل ببعض ضروب التجوز الفنية في التعبير كالتشبيه التمثيلي في مثل قوله تعالى : « مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً (٥ الجمعة) ؛ إذ تصور عدم الانتفاع بما يحمله المرء من

---

(١) تثار هنا مسألة الواقعية في النص التمثيلي، وما إذا كان التمثيل في القرآن له واقع تاريخي أم ليس له واقع ، والحق أن الواقع التاريخي لا يمكن إنكاره فهو أحداث تمت وقد قصها القرآن الكريم والتمثيل المراد منها ليس إلا إضافات جديدة لما نيها . ويشير الزمخشري إلى أن التمثيل ليس بضروري أن يكون له واقع يستند إليه وبخاصة إذا كان تمثيلا لا يحكي القرآن قصته كاملة كما في قوله تعالى : « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان » (٧٢ الأحزاب) ، وأن هذا إنما هو تمثيل لثقل الأمانة وعظمتها وأن طاقات الإنسان لا تستطيع النهوض بها في يسر وسهولة وهو ما يشير إليه حديث رسول الله (إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا . . . رواه البخاري والنسائي عن أبي هريرة وصححه السيوطي في الجامع الصغير ١ / ٧٩ ، وانظر: دراسات في القرآن – سيد خليل ص ١٦١ طبع دار المعارف ١٩٧٢ .

(٢) دراسات في القرآن – سيد خليل ص ١٣٠ .

العلم الذى لا يقترن بالعمل فلا يهذب سلوكه ، ولا يدفعه إلى التأمل فيما يحمل بين جنبيه من ضروب هذا العلم حتى يقوده إلى الهداية ويمهد له سبيلها .

ومثل هذه الضروب الفنية من التعابير القرآنية كالتمثيل وغيره مما يعرفه البلاغيون ، وما يقابل هذه الضروب من أقسام الدلالات التى يعرفها الأصوليون مثل نص القرآن وظاهره ، ومجمله ومؤوله ، ومنطوقه ومفهومه ، مثل هذه وتلك لا تبعدان عن النص من حيث هو ألفاظ وعبارات متلائمة متسقة ، وهما من هذه الجهة يختلفان عن هذا الاتجاه الباطنى فى فهم النص ذلك الذى لا يقدر الدلالة الأولى أو الثانية ، ولا يصحبها فى إغراقه البعيد .

كما أن هذه التقسيمات من جهة أخرى كانت لها آثارها فى توسيع آفاق النص وكشف حيويته المتجددة لقيادة الحياة الإنسانية على الأرض ، وهو ما عبر عنه الأصوليون بأن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان .

والخلاف فى تفسير النص القرآنى فى ضوء ما قررناه من أسس هو دليل جوهر الأمة ومؤشر رقيها وتطورها الفكرى ، ولا يخلو منه مجتمع مسلم يتمتع أفراده برجاحة العقل ووفرة الذكاء ، أما الخلاف الذى يدور فى فهم النص القرآنى بعيداً عن هذه الأسس فهو الذى أنحى الله باللائمة على أصحابه من الأمم السابقة الذين اختلفوا بعد أن جاءهم الهدى من الله ثم ما يشبههم من أهل الباطن والطوائف ذات الأهواء الممقوتة والعقول المعوجة الذين ابتلى بهم الإسلام وأدخلوا فيه ما ليس منه .

ونكتفى بهذا القدر من أسس التجديد التفسيرى التى ترجع إلى طبيعة النص القرآنى لنحاول التعرف على بعض الأسس الأخرى التى ترجع إما إلى الواقع السيء الذى آل إليه المسلمون فى القرون الأخيرة ، وأسهم فيه علماؤهم

بأكبر نصيب ، وإما إلى الأصول الشرعية والقواعد الدينية العامة ، ونجتزىء هنا في الكلام عن واقع المسلمين بنقل تلك الصورة الغريبة التى احتلها القرآن الكريم في نفوس المسلمين وعلمائهم فى تلك الآونة حيث « كان مدروساً عندهم بجدليات النحو والكلام ، ولكنه دارس الصوى والأعلام المنصوبة لهداية القلوب والأحلام مقروءا عندهم لشفاء الأبدان من الأسقام لا لشفاء الصدور من الأوهام والآثام »[1] .

ولقد بلغ علماء المسلمين من ذلك الوضع السيء الذى شاركوا فيه عامة المسلمين ـ مبلغاً لا يحسدون عليه ، واحتذوا سنن اليهود وطوائفهم من كتبهم المقدسة ، حتى ليمكن أن ينطبق عليهم ما نزل في هؤلاء من قوله تعالى : « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون » (٧٩ البقرة) .

ويطابق الإمام بين ما كان عليه اليهود من قبل وما أصبح المسلمون عليه في الآونة الأخيرة بذكر وقائع لقضاة وعلماء ووعاظ فسقوا فيها عن أمر ربهم ، وتأولوا النصوص اغتراراً منهم بقصد نفع الأمة إلى أن يقول : « من شاء أن يرى نسخة مما كان عليه أولئك اليهود فلينظر فيما بين يديه فإنه يراها واضحة جلية ، يرى كتبا ألفت في عقائد الدين وأحكامه ، حرفوا فيها مقاصده وحولوها إلى ما يغر الناس ويمنيهم ويفسد عليهم دينهم ، ويقولون هي من عند الله وما هي من عند الله ، وإنما هي صادة عن النظر في كتاب الله والاهتداء به ، ولا يعمل هذا إلا أحد رجلين : رجل مارق من الدين يتعمد إفساده ويتوخى إضلال أهله فيلبس لباس الدين ، ويظهر بمظهر أهل

---

(١) تفسير المنار ١ / ١٧٣ .

الصلاح يخادع بذلك الناس ليقبلوا ما يكتب ويقول ، ورجل يتحرى التأويل ويستنبط الحيل ليسهل على الناس مخالفة الشريعة ابتغاء المال والجاه[1] .

وتلك آفة رجال الدين ـ حين يصبح الدين حرفة وصناعة ـ يلبسون الحق بالباطل ويكتمون الحق وهم يعلمون ، يؤولون النصوص القاطعة خدمة للغرض والهوى ، ويجدون فتاوى قد تتفق مع ظاهر النصوص لكنها تختلف في حقيقتها عن الدين لتبرير أغراض وأهواء من يملكون المال أو السلطان ، إنهم في أحيين أحوالهم يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم يأمرون بالخير ولا يفعلونه ، ويدعون إلى البر ويهملونه ، فيصيبون الناس بالشك فيهم وفيما يدعون إليه وتتبلبل قلوب الناس وعقولهم حيرة بين أقوال هؤلاء وأفعالهم حتى يفقدوا ثقتهم في الدين كما فقدوها في علمائه[2] .

والذين نأوا بأنفسهم عن هذا الدرك اكتفوا بتقليد سابقيهم من العلماء ، وعكفوا على موروثاتهم معطلين مدارك الفكر والاستنباط ، متجنبين معرفة الأمور بأدلتها وبراهينها فحكموا بالتقليد وأمروا به حتى كأن الإسلام خرج عن حده أو انقلب إلى ضده ، وصار الذين يعلمون أن الإسلام امتاز عن سائر الأديان بإبطال التقليد والمطالبة بالبرهان والدليل ويعرفون أن القرآن علم الناس استقلال الفكر مع المشاورة في الأمر ـ يطالبون المسلمين بالرجوع إلى الدليل ويعيبون عليهم الأخذ بقال وقيل[3] .

وهكذا مثل هؤلاء وأولئك أكثرية العلماء الذين فقد الفكر الإسلامي

---

(١) تفسير المنار ١ /٣٦١ .
(٢) في ظلال القرآن ـ سيد قطب ١/٦٨ .
(٣) تفسير المنار ١/٤٢٥ .

روحه على أيديهم ، ولم يوجد من بينهم من استشرف إلى كسب علومه من القرآن والسنة مباشرة ، بل قصروا أنفسهم على الغوص فى معميات الألفاظ، والاشتغال بمعضلات الكلام ، وإثارة الجدل حول الشرح والإيضاح لآثار المتقدمين ، وحجة هؤلاء فى نصرة آثار المتقدمين وترجيحها على كتاب الله وسنة رسوله أن القادرين على الاهتداء بهما قد انقرضوا فوجب على المسلمين الاعتماد على كتب المتأخرين والأخذ بكل ما قالوا ! وهم الذين يقرؤن فى كتاب ربهم[1] ما يؤكد إيجاب العلم الاستقلالى ، وما يفيد تحريم وبطلان التقليد للآباء والأجداد والمشايخ والمعلمين والرؤساء ، وتصريح القرآن بأن ذلك جهل وعصبية وأن الله لا يقبله ولا يعذر به صاحبه فى الآخرة[2] .

ومن المؤسف أن مثل ذلك الكلام ظل يتردد إلى الوقت الذى أضحى العالم فيه فى حاجة ماسة إلى التعرف على الفكرة الإسلامية الكلية ، وبات العالم أحوج ما يكون إلى ذلك ، وقد ظللته معارك وصراعات المبادىء والأفكار وتنازعته شيوعية عريقة فى المادية منكرة لوجود الله ، ورأسمالية ديمقراطية تفصل الدين عن الحياة ، والمسلمون صرعى الأمية الدينية، تفشى فيهم المبادىء الدخيلة ، وتتغلغل الأفكار المادية ، ويوجد من بينهم من يتصدى لحملها ويتنكر للإسلام ، ويتهمه بالجمود ، ويصف الداعين إليه بالرجعية بحيث ذهبت جهود العلماء والمصلحين فى محاربة الأفكار المادية والإلحادية أدراج الرياح .

فالقضية فيما يبدو قضية العلم والجهل : فهم المسلمون فى صدر الإسلام فكرتهم وعرفوا طريقة حملها فصرعوا بها الأفكار المادية والروحية الزائفة ،

---

(١) راجع فى ذلك مثلا: الآيات ١٦٦ ــ ١٦٧ البقرة، وقوله عز وجل : « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون » (١٧٠ البقرة) .

(٢) تفسير المنار ١/١١٤ .

ثم جهلوا أخيراً الفكرة والطريقة فوقفوا حيارى مكتوفى الأيدى ، أسارى ما ورثوه وتناقل إليهم عن سابقيهم ، فعلى حين درج السلف الصالح على قاعدة القرآن التى لا توجد فى غيره فلا يقبلون من أحد قولا لا دليل عليه ، ولا يحكمون لأحد بدعوى ينتحلها بغير برهان يؤيدها « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » (١١١ البقرة) وأدركوا أن رسالة القرآن تقوم على المطالبة بالنظر والتدبر ، وتذم التقليد والمقلدين ، وتعرض على العقول نظام الخلق وآياته ، وتطالبها بالتأمل والتفكر فيهما وتقيم منهما حجتها ودليلها القاطع على صحة ما تدعو إليه بأساليب تتفق مع عقول الناس على اختلاف درجاتها ... على حين قام السلف بهذا كله لا نجد عند خلفهم إلا إفساداً للفطرة والعقل ، وتحريماً للأخذ بالدليل ، وإيجابا لتقليد المجتهدين فى أمور الدين ، افتياتا على دين الله ، ونسخا لكتاب الله ، وشرعا لم يأذن به الله[1] .

وقد حقق المسلمون فى عهودهم الأولى باستجابتهم لما دعاهم إليه الله فى قرآنهم العظيم ، وما حثهم عليه رسولهم الكريم نهضة وحضارة كانتا قمة ما عرفه التاريخ ، وأخذت منها كافة الشعوب والأمصار والحضارات فكيف يكون حالهم لو عادوا اليوم إلى مثل استجابة أسلافهم ، ونظروا فى قرآنهم على نحو ما نظروا فيه وطرحوا عنهم ربقة التقليد ، ودعوا إلى الله على بصيرة من دينهم وإدراك سليم كما يهديهم إليه قرآنهم .

وإذا كان القرآن الكريم قد حفز النهضة والحضارة الإسلامية القديمة ، ووسعها من جميع جوانبها فإنه بذلك قد قدم المثال على قدرته الدائمة على هذا الحفز وذلك الاستيعاب ، فقط يتهيأ المسلمون لحمل أماناتهم ويتأهبون لأداء

---

(١) تفسير المنار ١ / ١١٤ .

رسالتهم ، ويأخذون كتاب ربهم بقوة وعزيمة صادقة حتى يتكشف لهم عما تحتويه آياته ويضمره أسلوبه ، فنى القرآن الكريم آيات هى أصل كل تشريع ، وما فيها من تقنين وأصول تجعل القرآن دستوراً لا تصل إليه آية دساتير ، وفى القرآن الكريم مئات من الآيات المشيرة إلى مختلف العلوم أو المتضمنة لحقائقها وأصولها[1] وفى كل ميدان من ميادين الفكر ، أو شأن من شئون الحياة نجد فى القرآن الكريم ما يفى بحاجات الأمم والحضارات ، وباختصار فإن القرآن لايناقض علماً حقيقياً ولا فناً أصيلا ولافكراً خلاقاً ، ولكن مفكرى المسلمين - إلا ما ندر منهم - منذ قرون غابرة ذهلوا عن البحث فى الماديات وشغلوا بالبحث فيما وراءها وانصرفوا عن العلوم الطبيعية والكونية وهى من صميم المعارف الإسلامية ، وشاقوا الله ورسوله فى دعوة القرآن الواضحة لآيات النظر والتدبر وما أكثرها ، فرجعوا بعد عدة قرون من هذا الشقاق وأيديهم صفر ، فلاهم الذين فهموا المادة وانتفعوا بعلومها المتاحة ، ولاهم الذين اخترقوا أسوار الغيوب وعرفوا كنه ما وراء الطبيعة ، بل لقد عادوا ملء أيديهم الوهم من فلسفات النظر الفاشل والتفكير المريض[2].

وكما عطل هؤلاء عقولهم واجتهادهم فى علوم الدين، فتاهت منهم الحقيقة المبثوثة فى كلمات الله وحديث رسوله ، عطلوا مداركهم فى النظر والتأمل والفرض والاستنباط ، فتاهت منهم الحقيقة المبثوثة فى صنع الله وخلقه وصاروا إذا وصل أيديهم كتاب فيه ما يعلمون لا يعقلون المراد منه وإذا عقلوا منه شيئاً

---

(١) سوف يتاح لنا فى موضع لاحق التعرف على بعض الآيات المشيرة إلى مختلف هذه العلوم الحديثة كعلم الأجنة والتشريح والطب الوقائى والعلاجى والاجتماعى ، والنفسى، وعلم الفلك والفضاء والجغرافيا والطبيعة والزراعة والنبات والوراثة والكيمياء والاقتصاد وغيرها وغيرها مما يخرج عن طاقة فرد أو أمة بأكملها .

(٢) نظرات فى القرآن - محمد الغزالى ص ١٢٩ طبع القاهرة د . ت .

يردونه ولا يقبلونه وإذا قبلوه حرفوه إلى ما يوافق علمهم وحزبهم كما جروا عليه في نصوص الكتاب والسنة[1] ولا منجاة للمسلمين من هـــذا كله إلا بالرجوع - كما يقول الإمام - إلى المعروف مما كان عليه سلفنا، فنحيا بما كان قد أحياهم ونترك ما ابتدعه أخلافهم مما أماتهم وأماتنا معهم ولا حيلة في تلافي أمر المسلمين إلا رجوعهم إلى القرآن، وما لم تقرع صيحته أعماق قلوبهم وتزلزل هزته رواسي طباعهم فالأمل مقطوع من هبوبهم من نومهم[2] .

ويربط الإمام في دعوته المسلمين إلى الرجوع إلى القرآن الكريم بضرورة تحررهم من التبعية المذهبية، والاستقلال في تفكيرهم ولكن عليهم ضماناً لسلامة تفكيرهم ونجاحه مع الاستهداء بالقرآن الكريم الذي يدعونا إلى الاجتهاد ونبذ التقليد، يقول: « ثم هو - الله - الصمد في تحديد الحدود العامة للأعمال ووضع أصول الشرائع فلا بد أن يرد إلى ما أنزل جميع ما يقع الاختلاف فيه وليس من المباح أن يرجع إلى قول غيره متى نطق صريح كتابه بخلافه .

وعلى الناس كافة أن يرجعوا إلى الكتاب فإذا لم يكونوا عارفين به رجعوا إلى العارف وطالبوه بالدليل منه، وعليهم أن يهتموا بأن يعرفوا منه أصول ما يعتقدون وما يعملون فإن لم يفعلوا اختلفت الآراء وحجبت المذاهب كتاب الله فدرس معناه وذهبت الحكمة من إنزاله عبثاً لتعلق الناس بقول غير المعصوم وعماهم عن هدى المعصوم فكانوا بمنزلة من لم تأتهم رسالة وإنما يعلمون بما يقول لهم زعماؤهم الذين لا يجدون دليلا على امتيازهم بالزعامة فيكونون مستمسكين بما لم ينزل به الله سلطاناً فيسقطون في مهاوي الشقاء الدنيوي والأخروي[3] .

---

(1) تاريخ الإمام ٧٦٦/١ نقلا عن الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي - محمد البهي ص ١٤٧ .

(2) السابق ٤١١/٢ ، ٥١٥ نقلا عن الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي - محمد البهي ص ١٤٢ .

(3) تفسير جزء عم ص ١٣٥ .

ويبنى الإمام دعوته على أساس استقلالية كيان الإنسان ووجوده الذاتى الذى يستتبع إمكانية فهم نصوص الكتاب المنزل ، والتفقه على أساس هـذه الإمكانية ، وهو ما يعرف فى الفكر الإسلامى بـ (الاجتهاد) وهو الوسيلة العملية التى اشترعها الإسلام للملاءمة بين أحداث الحياة المتجددة وتعاليمه العامة التى لا تقف عند حد تفقه أئمة بأعينهم سابقين أم لاحقين ، ولو لم يكن أمر الإسلام كذلك لسارت الحياة بالمسلمين « فى عزلة عن التوجيه الإسلامى وبقيت أحداث هـــذه الحياة فى بعد عن تحديد الإسلام إياها وتكييفها بالكيفية الإسلامية ، وهذا وضع يحرج المسلمين[1] فى إسلامهم وفى حياتهم معا ، فإما أن تخف قيمة الإسلام فى نفوسهم تحت ضغط تيار الحياة وأحداثها ، وإما أن يقفوا عن متابعة السير فى الحياة فيصيروا فى عزلة عن الحياة نفسها وضد الحياة وقانونها كذلك[2] .

فإقرار الإســلام للاجتهاد ليس مظهراً لاعتبار الإنسان وتقديره فحسب باعتبار أن العقل الإنسانى — أداة الاجتهاد — هو العقل الإنسانى فى كل عصر وجيل ، بل هو قبل ذلك ضرورة اجتماعية إسلامية واستمرار عملى للحياة الإسلامية داخل المجتمع الإسلامى ، وموقف الإنسان المسلم من كتاب الله وسنة رسوله فى أى عصر وفى أى جيل يجب أن يكون هو موقف الإنسان المسلم أول الدعوة إلى الإسلام ، هـذا الموقف هو : أن للمسلم المتأخر فى الزمان الحق كل الحق فى أن يفهم القرآن والسنة الصحيحة ، كما كان هذا الحق نفسه للمسلم السابق ، على أن تتوافر للمتأخر مقومات الفهم السليم على نحو ما توافرت للسلف فيما مضى ، وهو حق تلزم به الأحداث المتغيرة وتطور الحياة — المسلمين

---

(١) وهو الواقع الذى عاشه المسلمون فى القرون الأخيرة ولا يجدى انكاره أو المكابرة حوله .

(٢) الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ص ١٤٥ .

أن يخضعوا هـذه الأحداث والتطورات نفسها للإسلام حتى يصبح تصرف المسلمين إزاءها تصرفاً إسلامياً[1].

ومن الفهم المعكوس أن يقال ـ هنا ـ إن الاجتهاد لازم في عصر الدعوة النبوية والنصوص من الكتاب تتوارد والسنة من أحاديث النبي ﷺ حاضرة، وصاحب الدعوة أمام الناس يسألونه ويجيبهم ثم ينقضي ذلك العهد فيحرم الاجتهاد وهو الموئل الوحيد بين أيديهم لفهم النصوص، وتصحيح العمل بالفرائض والأحكام فهذا من الفهم المعكوس ولا مراء؛ لأنه يقضي بالاستغناء عن الاجتهاد عند الحاجة إليه، والفهم الصحيح في هذه المسألة أن ماصنعه النبي ﷺ ـ من اجتهادات ـ وتابعه فيه الراشدون من خلفائه وأصحابه وجب على المسلمين أن يصنعوا مثله ولهم قدوة من أولى الناس أن يقتدوا بسيرته وعمله.

وشبيه بهذا في الفهم المعكوس أن يقال إن الاجتهاد يصح حين تصح النعم وتطهر الضمائر وتسلم العقائد ويكثر الصالحون . . . فالواقع أن عهد الفساد تكثر فيه الشبهات التي ينبغي للحاكم أن يدرأها عند إقامة الحدود وتكثر فيه الضرورات التي يجب عليه أن يقدرها بأقدارها عند توقيع العقاب[2]، ولامندوحة له في تحقيق واجبه من الاجتهاد بالنظر الصحيح في كتاب الله وسنة رسوله.

ومثل تلك الأفهام المقلوبة وماصحب سيطرتها على المجتمعات الشائعة فيها من أحداث وتقلبات وركون إلى الدعة والجمود، أوقعت في أذهان المعقبين على أحداث العالم الإسلامي أن المسلم يتحرج من غير حرج ويغلو في الجمود

---

(١) الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي ص ١٤٧ .
(٢) التفكير فريضة إسلامية ـ العقاد ص ١٠٥ .

على القديم لغير سبب ويخلط بين موروثات العرف وسنن العقيدة وآدابها المستفادة من أوامرها ووصاياها ، وكل هذا وهم ينفيه أن المسلم قد تعلم من كتابه النعي على الجامدين الذين يستبعدون عقولهم لعادات أسلافهم ويقتدون بهم لأنهم وجدوهم عليها وإن كانوا لا يعقلون[1] .

ومهما يكن من قول في تعطيل فريضة التفكير فى الإسلام ومنع مبدأ الاجتهاد فمن الحق القول بأن عمل السياسة فيه كان أقوى وأفعل من عمل غيره، ولم يتردد هذا القول فى العالم الإسلامى كما تردد فى عصر الدعوة الفاطمية التى عرفت أحياناً بالدعوة الباطنية، ولم يحدث هذا عند أهل السنة إلا فى بداية القرن السابع الهجرى بأمر من الخليفة المستعصم لعلماء الفقه فى مدرسة المستنصرية بأن يقصروا دراستهم على أقوال الأئمة من قبلهم ولا يدرسوا كتاباً من كتبهم لتلاميذهم، واستجاب علماء المذاهب لأمر السياسة استبقاء لوظائفهم ومناصبهم حتى رانت على العالم الإسلامى غاشية الجمود والضعف فانقطع الناس عن العلم وتواكلوا فى كل شىء . . وقل الاعتماد على النفس ومن يثق بنفسه أو يستحق الثقة من غيره ، وجرت أحوال الحياة طويلا على الاتباع والانقياد إلى أن تيقظت فى المسلمين بقايا الحياة ونبغ فى كل أمة منهم رهط من القادة المفكرين يجاهدون ويجتهدون، ويظهرون لأممهم أن ليس من روح الإسلام أن يجمد المؤمن على عادة موروثة لأنها عادة موروثة ، وليس من روحه أن يرفض عادة جديدة لأنها عادة جديدة ، ولكنه يعتصم بحصانة تعيذه من سحر الغلبة فلا تهوله بروعتها ، ولا تجنح به إلى الفناء فى غمارها والاستسلام لقيادتها وتلك معجزة للإسلام تتمناها الأمم ولا تزهد فيها[2] ، كما هى — فى

---

(١) التفكير فريضة إسلامية ص ١٥٣ .

(٢) التفكير فريضة إسلامية — العقاد ص ١١١ ، ١٥٣ .

ذات الوقت منقبة لطلائه الأفذاذ المجددين وأصحاب المذاهب الذين نفروا من التقليد وألزموا — وهم أصحاب مذاهب يسرهم أن يكونوا متبوعين — ألا يقلدهم أحد ، بحيث صار المشهور فى فقه الشافعى — مثلا — أن مذهبه — كما قال صاحبه المزنى المصرى (ت ٢٦٤هـ) — هو أنه لا يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهداً غيره ، حرصاً من صاحب المذهب على الحرية العقلية للمتعلمين ، فهو الذى يقول لتلاميذه : إذا ذكرت لكم مالا تقبله عقولكم فلا تقبلوه فإن العقل مضطر إلى قبول الحق[1] .

وهكذا يرتبط الاجتهاد بالتجديد فيدفعان معاً الحياة العقلية والعملية إلى مدارج التحرر والترقى ، ويمضيان بهما إلى حيث تسود روح الإسلام وتزكو فريضة التفكير والمنهج العلمى حماية لحرية العقل ، واحتراماً لشخصية العالم والمتعلم جميعاً ، وما تقرير الاجتهاد والاهتمام به إلى هذا الحد إلا تقدير للحاجة الماسة والضرورة القاضية بحدوث تغيير وتجديد يوجبه التطور ويحس الناس بأثره على النصوص وكشفه عن حاجة تلك النصوص إلى توسع يمدها بحيوية تدعها صالحة للبقاء الذى نودى به لها[2] .

---

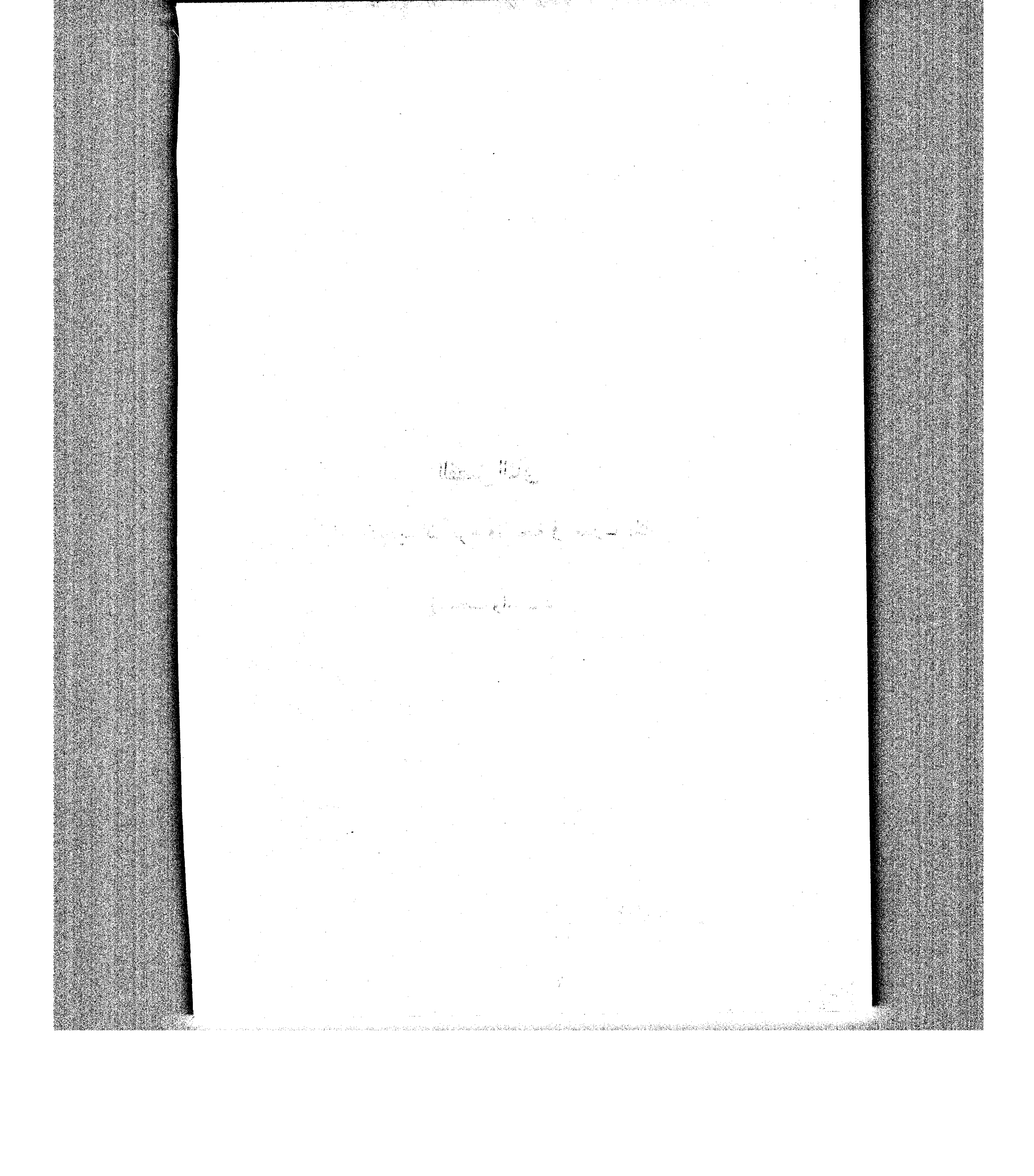
(١) المجددون فى الإسلام — أمين الخولى ١/٨٤ .

(٢) المجددون فى الإسلام — أمين الخولى ١/٤٤ .

الفصل الثانى

بذور التجديد الفكرية والمنهجية فى مدرسة المنار

فى مبحث واحـــد



بذور التجديد الفكرى والمنهجى فى مدرسة المنار

أشرنا من قبل إلى حرص المفسر العصرى على الارتباط بواقع الأمة ، والاهتمام بمشكلات العصر والإسهام فى حركة النهضة الإسلامية فى مجالاتها المختلفة سعيا إلى التعرف على المعيار الإسلامى الذى يحكم حركة التجديد الفكرى ويمهد للمسلمين طريقهم الحق ، ويحقق لهم وجودهم بين أمم العالم ، وينهض بهم من واقع مرير طالما عانوا منه .

ولقد أضحت الفكرة القرآنية بذلك الجهد قيمة ناشطة ووسيلة فعالة فى تغيير الإنسان المسلم ، وبدأ المفكر الدينى ــ فضلا عن المفسر للقرآن الكريم ــ يحتل مكانه التوجيهى فى حياة المسلم اليومية متمثلا فى وعيه ووجدانه دور المسلمين الأول الذين أقاموا دعائم الدين بوحدة القلوب وصفاء النفوس ، وآخذاً فى اعتباره تصفية صنوف العجز وضروب الخرافات والأوهام .

ومن الحق أن المفسر العصرى فى حرصه المشار إليه قد اضطرته إليه الظروف السياسية التى تحياها الأمة العربية ، والمرحلة الاجتماعية التى تجتازها ، وهكذا أصبح المفسر أكثر عناية بالجانب التطبيقى فى تفسيره للنص يتعمق الصلة بين مفهومه وواقع المجتمع ، سواء أكانت الصلة اجتماعية أم علمية أم غيرها .

ولهذا كله لم يكن غريباً أن ينهض محمد عبده — رائد التفسير الحديث — بتفسير للقرآن « لا ليضم نسخة جديدة تتشابه مع سابقات ، بل ليجعله صيحة البعث ونور الشروق ، ويظهر الذكر كما أنزله الله ناصع الصفحة واضح

للغرض ، وأن يعالج فى ضوئه أدواء من غفلوا عن هديه إلى مسلكه ، ولم يخل بنفسه ليسطر ما يريد ، بل جعل تفسيره دروساً تقال لتجد طريقها المفتوح إلى العقل والقلب فى وقت واحد[1] ، وكان يقرأ الآية فإذا اتصلت بالعقيدة شرحها وافيا وعرض ماورد فى القرآن فى موضوعها مبيناً ما دخل على المسلمين فيها من فساد ودخيل ، وإذا اتصلت الآية بالأخلاق أبان أثر هذا الخلق فى صلاح الأمم وضياعه فى فسادها ، وإذا اتصلت بحالة اجتماعية أوضح أثر هذه الحالة الاجتماعية فى حياة الأمم مسترشداً بالواقع ، ومستشهدا بما يجرى فى العالم[2] ... فهو تفسير عملى يشرح الواقع ويبين سببه ، وهو أخلاقى يدعو للعمل على مبادىء الإسلام ، ويبين أنها منبع السعادة فى كل العصور ، وهو روحانى يدعو إلى السمو بالنفس إلى العالم العلوى[3] .

والإمام إذ يسير فى كثير من مبادئه وتعاليمه على طريق الرجوع إلى أصول الإسلام الأولى وتنقيته من البدع والأوهام ، فإنه يتقبل ما صلح من مبادىء المدنية الحديثة ويدعو إلى الأخذ بها ما اتفقت والإسلام ، «فأكثر قيمة له فى تفسيره أنه كان يحيى العواطف ويحرك المشاعر ويتجه إلى القلب أكثر مما يتجه إلى العقل واستقصاء المسائل العلمية ، ويبث كل ما يرى من إصلاح حول تفسير آيات القرآن الكريم متأثراً فى ذلك بطبيعة الدين نفسه[4] » .

(١) خطوات التفسير البيانى — محمد رجب البيومى ص ٢٨٦ مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر ديسمبر سنة ١٩٧١ .

(٢) راجع نموذجا لذلك ما قاله فى تفسير قوله تعالى : « فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربى أكرمن وأما إذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربى أهانن» (١٥ ، ١٦ الفجر) تفسير جزء عم ص ٦٣ .

(٣) زعماء الإصلاح فى العصر الحديث — أحمد أمين ص ٣٢٩ .

(٤) زعماء الإصلاح — أحمد أمين ص ٣٣٠ ، ومن الملاحظ أن تفسير محمد فريد وجدى — خاصة فى مقدمته — يشترك مع تفسير الإمام وتلميذه رشيد رضا فى أكثر ما أورده أحمد أمين من صفات ، راجع مقدمة المصحف المفسر ص٣ — ٩ .

وشتان بين تفسير هذه صفته وسائر التفاسير السابقة التي هي عبارة عن الاطلاع على ما قاله بعض العلماء في كتب التفسير على ما في كلامهم من اختلاف يتنزه عنه القرآن الكريم[1] يقول الإمام : « وليت أهل العناية بالاطلاع على كتب التفسير يطلبون لأنفسهم معنى تستقر عليه أفهامهم في العلم بمعاني الكتاب ، ثم يبثونه في الناس ويحملونهم عليه ، ولكنهم لم يطلبوا ذلك ، وإنما طلبوا صناعة يفاخرون بالتفنن فيها ... ولا يخرجون لإظهار البراعة في تحصيلها عن حد الإكثار من القول واختراع الوجوه من التأويل والإغراب في الإبعاد عن مقاصد التنزيل ، إن الله تعالى لا يسألنا يوم القيامة عن أقوال الناس ، وما فهموه وإنما يسألنا عن كتابه الذي أنزله لإرشادنا وهدايتنا وعن سنة نبيه الذي بين لنا ما نزل إلينا »[2] .

وبتلك العقلية الجديدة التي تسلح بها الإمام لدرس القرآن وفهمه وتفهيمه للأمة ، وخلقت في الصفوة المسلمة اهتماماً حياً بالنقاش الديني — احتل الإمام ريادة المجددين المصريين في تفسير القرآن الكريم حديثاً ، وقد تابعه هؤلاء على ضرورة الرجوع إلى القرآن الكريم ينظرونه بعقل جديد في ضوء معطيات النهضة الحديثة ، وصرحوا بضرورة التجديد والشعور بحاجة الناس إليه ،وبالرجوع إلى مقدمة المصحف المفسر عند فريد وجدى نلمس بوضوح آثار هذه العقلية الجديدة[3] .

---

(١) راجع نقد رشيد رضا لتفاسير المفسرين ومناهجهم في تفسير المنار ١/١٠ .

(٢) تفسير المنار ١/٢٥ – ٢٦ .

(٣) يسمى تفسير محمد فريد وجدى « صفوة العرفان في تفسير القرآن » ويعرف بالمصحف المفسر ، وهو على اختصاره الشديد قد حوت مقدمته التفسيرية ما يكشف عن محاولات جديدة ويبين مذهب القرآن الكريم وكلمته النهائية في كل ما يختص بالكون والكونيات والعلوم الإلهية والوحي والنبوات وجميع ما يتعلق بالخلق وسننه وبالأمم وأحوالها وسائر ما يختص بالإنسان من دين وحكومة وشريعة وما يمس المجتمع من أصول وأحوال . راجع:مقدمة المصحف المفسر .

وها هو ذا تفسير المنار قد ألف — كما يقول صاحبه[1] —: « لاستدراك التقصير في كتب التفسير، ولكنه مع هذا لا يدرس في المدارس ولا يعتمد عليه في التربية ولا يخطر في بال من لم يقرأه أنه يجد فيه بيان كل ما تحتاج إليه الأمة لتجديد حياتها، وبجدها ويوشك أن يكون أكثر من اطلعوا عليه لا ينوون بقراءته ما ألف لأجله من الإصلاح والهدى[2] .

وفي تفسير جزاء الأبرار من النعيم الأخروي — وما يقابله من جزاء الكفار من العذاب الأخروي — عند قوله تعالى : « إن هذا كان لكم جزاء وكان سعيكم مشكوراً » (٢٢ الإنسان)، يقول الشيخ عبد القادر المغربي بعد أن يذكر مذهب الإيمان والتفويض بما ورد في العالم الأخروي، ومذهب التمثيل العام للمغيبات بما اعتدناه في حياتنا —: « على أن طائفة من أبناء هذا العصر المتعلمين لم يقنعهم ما اقتصرنا عليه هنا من هذا البحث وتمنوا علينا أن نذكر ما هو أحق بالقبول في هذه العقيدة، مما يلائم روح العصر ويلتحم مع معارف أهله وأحوالهم الثقافية والفكرية، ولا يخرج به قائله عن الملة، فلمثل هؤلاء كتبنا رسالة بهذا الموضوع « ملذات الجنة ما هي »[3] .

وهكذا لم يكتف هؤلاء المجددون بما قاموا به من جديد في أعمالهم التفسيرية،

---

(١) لا يعترض هنا على تعرض الدراسة لرشيد رضا وإنتاجه التفسيري فإن هذا الرجل من المصرية التي تمثله ميدان الدراسة ما يصرح به في إحدى خطبه بالشام، « إن لي وطنين: وطن النشأة والتربية وهو سورية، ووطن العمل وهو مصر التي أقمت فيها إحدى عشرة سنة أدعو إلى الإصلاح الديني والاجتماعي والسياسي » راجع : رشيد رضا — ابراهيم العدوي ص ٢٢٧ ، أعلام العرب .

(٢) الوحي المحمدي — رشيد رضا ص ك من تصدير الطبعة الثانية .

(٣) تفسير جزء تبارك — المغربي ص ١٢٢ .

بل كثيراً ما نصوا على بعض مواضع التجديد عندهم ولفتوا الأنظار إليها[1] ، وكثيراً ما كان موضع هذا التجديد ما غفل عنه المفسرون القدامى أو قصروا فيه ، من إبراز وجوه الهداية القرآنية والتوجيه الإسلامى فيما يشغل المسلمين من أمور وقضايا تتعرض لها آيات القرآن الكريم .

وقد توسع الرواد فى هذه المواضع خاصة إيمانا منهم بأن القرآن الكريم لا يحتاج إلى تفسير كامل من كل وجه ، فهناك تفاسير كثيرة أتقن بعضها ما لم يتقنه البعض الآخر ، ولأن القرآن الكريم متعدد المقاصد والوسائل فى تحقيق هدفه النهائى وهو إسعاد الإنسان وهدايته إلى المنهج الصحيح فقد دخل المفسر العصرى إلى تفسيره بقلب وعقل مفتوحين ، ولم يقيد نفسه بأفكار مسبقة من تجارب البشر لاستخلاص هدى الله والتعرف على منهجه الصحيح ، اللهم إلا من ذلك القيـــد العام الذى جعله الله غاية نزول القرآن الكريم ، وهو الهداية العامة للإنسان ، وتلمس وجوه هذه الهداية فى سائر ما يعرض له القرآن الكريم[2] ، والكشف عن مسايرته للحياة فى تقدمها واتساع معارفها .

ومن هنا جاء تفسير المنار بصفة عامة — كما يدل عليه عنوانه[3] — حقلا

---

(١) راجع مثالا لذلك جديد الإمام فى تفسيره ضلال الرسول صلى الله عليه وسلم قبل هدى الله له « ووجدك ضالا فهدى » (٧ الضحى) تفسير جزء عم ص ٨٤ .

(٢) راجع تصريح الإمام بذلك فى مقدمة تفسير المنار ١/١٧ ، ١٩ ، ٢٠ . وهو أمر لا نفتقده أبدا فى سائر التفسير .

(٣) راجع ص ١٠٩ من هذه الدراسة .

خصيباً فى أرض التفسير القرآنى[1] ضم بين ذراته صنوفا من البذور والنوى لما أصبح بعد اتجاهات أساسية ومناهج فنية فى التفسير المصرى المعاصر[2]، وهو أمر نعنى هنا — فحسب — بتتبع مواضعه وتسجيلها ما دمنا نتعرض لحركة التطور فى التفسير المعاصر ، ونزعم أن اتجاهات التجديد ومناهجه الفنية تعد أثراً من آثار مدرسة المنار فى التفسير ، وتدين بأصولها إلى ماطرح فى حقل هذه المدرسة من بذور فكرية ومنهجية .

وليس معنى ذلك أن كل ما أنتجه العقل المصرى فى مجال تفسير القرآن الكريم بعد مدرسة المنار يعتبر أثراً من آثارها ، أو يستحق وصف التجديد ، فمازالت الاتجاهات القديمة غير الواقعية ، ومنهج التفسير التقليدى يجدان لهما مكانيهما فى خريطة التفسير المصرى ، كما لا يعدمان المدافعين عنهما والمنادين بالتزامهما — فحسب — مسقطين من حسابهم غير ذلك من محاولات التجديد التى يخالف فيها أصحابها جميع المفسرين القدامى — فكراً ومنهجاً — معتمدين فى خلافهم على ما تحقق لديهم من الأداة الجيدة والنظرة الموفقة فى فهم النص القرآنى بنفس الشروط التى وضعها قدامى المفسرين[3] .

---

(١) يصف الشيخ المراغى دروس الإمام فى التفسير بما يكشف عن الخلفية الخصبة لاتجاهات التجديد المعاصرة فيقول : «وكانت دروسه مثلا عاليا فى الإلقاء والتفهيم وفى العبارات النافذة إلى القلوب وكانت دائرة معارف يجد اللغوى فيها حاجته والفقيه رغبته والمتكلم بغيته، ويجد علماء الاجتماع فيها تطبيق آى القرآن على معارفهم ... وليس فى رجال التفسير من يضارعه أو يقاربه فى تطبيق آى القرآن على سنن الاجتماع وفى تصوير هدى القرآن وفى فهم أغراض الدين العامة» الرسالة عدد ٤٢ سنة ١٩٤١ .

(٢) يشبه المنار فى ذلك تفسير الطبرى من حيث احتواء هذا الأخير على بذور الاتجاهات التفسيرية التى تأصلت وتفرعت بعده من لغوية ونقلية وعقدية وكتابية وغيرها مما اعتبر بحجر الأساس لأدب التفسير القرآنى .

(٣) راجع الفكر الدينى فى مواجهة العصر — عفت الشرقاوى ص ٣١٢ .

ومن المؤسف أن يتولى ذلك الدفاع عن القديم والنداء بالتزامه دوائر فكرية ورسمية لها اعتبارها[1] ، وكأن المفسر المحدث ملزم تمام الإلزام بترديد ما سبق إليه المفسرون .

ومن هنا تنشأ ضرورة التنبيه :

أولا : على أن اتجاهات التجديد هدف البحث ليست بالضرورة جديدة باعتبار جدة العصر وحداثته ، فهناك من الاتجاهات والمناهج مايشاركها الانتساب إلى هذا العصر الحديث ، ولكنها فى حد ذاتها تقليدية لا تفترق كثيراً أو قليلا عن التفاسير القديمة ، مما يجعلها بعيدة عن متناول درسنا .

وثانياً : على أن كثيراً من كتب التفسير التى التزمت المنهج التقليدى ولم تتخل عنه ، قد تخففت من قبضة المضمون القديم ، وتخلت عن ترديده ، بل استشرفت إلى آفاق الاهتمامات العصرية وقضايا المسلم الحديثة ، وعكست اهتماماً ملحوظاً بواقعه وظروفه ، وخطت لنفسها اتجاها فكريا جديداً أدارت من حوله علاج هذا الواقع ، ومن هذا الجانب فحسب تدخل مثل هذه التفاسير اتجاهات التجديد التى نحاول رصد بذورها الآن فى مدرسة المنار .

والذى لاشك فيه أن بذوراً كثيرة طرحت فى حقل تفسير المنار — كما يلفت النظر إليه عنوان تفسير المنار — ولكن من هذه البذور ما قدر له أن ينضج ويثمر ، ويأخذ مكانه فى دوحة التفسير القرآنى ، ومنها ما أمسكته الأرض فمات قبل أن يولد .

فحيث تكفلت الظروف السياسية والدينية والاجتماعية بإنماء بذرة الفكرة

---

(١) راجع تقرير لجنة كلية أصول الدين عن كتاب « قصص الأنبياء » لعبد الوهاب النجار ، وقد أورد صاحب الكتاب جزئيات التقرير فى ثنايا طبعة كتابه الثانية للرد عليها .

الاجتماعية والاتجاه الهدائي بصفة عامة ، فقد شكلت ظروف العصر ونهضتيه العلمية والأدبية العوامل المناسبة لإنماء البذور العلمية والأدبية ، ووجهت كل منهما التفسير وجهتها .

ومن الحق القول هنا بأن تلك الاتجاهات التي تحددت معالمها فيما بعد إن كانت غائمة وباهتة في تصور رواد المجددين إلا أنها ظهرت بوضوح في تطبيقاتهم ، وربما وضعوا لها في نظرياتهم أسماء أخرى كألوان التفسير أو مقاصده أو وجوهه[1] .

ويكشف الإمام في مقدمة التفسير وحدها عن كثير من هذه البذور ، فمن دعوته إلى درس اللغة ألفاظاً وتاريخاً وما تعرضت له من تطور في دلالاتها، إلى دعوته إلى درس البيان العربي من مصادره الأولى ليمكن تحصيل الدقة في فهم النص وتفسيره ، إلى محاولته فهم الواقع الإسلامي وتعليل ما انتهى إليه من انحطاط وتدهور ، ولذا فقد لفت إلى دراسة أصول الاجتماع الإنساني ليكون المفسر على علم بأساليب الحياة وأنماط السلوك فيها ، والدوافع الموجهة لها ، ثم العلم بوجه هداية البشر كلهم بالقرآن وغيرها وغيرها[2].

ومن المؤكد أن العثور في فكر الإمام على مثل هذه البذور التي تطورت إلى اتجاهات تفسيرية — يكسب هذه الاتجاهات الجديدة — غير المتمذهبة والمنحرفة — شرعية حقيقية ، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار تكاملية هذه الاتجاهات وضرورتها جميعاً لكشف أبعاد النص وإمكاناته غير المحدودة ،

---

(١) راجع تسمية رشيد رضا في تسمية كتابه تفسير القرآن الحكيم: تفسير سلفي أثري مدني عصري إرشادي اجتماعي سياسي، وراجع تسمية الإمام لفهم القرآن طلباً للهداية المودعة فيه مقصداً ووجها ، مقدمة تفسير المنار ١/١٧ ، ١٩ ، ٢٥ .

(٢) مقدمة تفسير المنار ١/٢١ — ٢٤ .

وإذا عنينا به أكثر من عنايتنا بآرائنا المسبقة التي يمكن أن ندخل بها إلى النص وتقسره على الدلالة عليها ، اعتقاداً منا بأن النص القرآني لم يقصد إلى معنى واحد محدد يكون ماعداه خطأ كله ، وأن وجوه التفسير والتأويل للنص القرآني تلتقي ولاتتنافى وكلها يخدم الحقيقة الدينية والأدبية خاصة إذا توافرت للمفسر أدواته اللازمة وبصيرته النافذة — كما سبق أن قررنا في أسس التجديد التفسيري .

وبعد فسواء أكانت جهود الإمام على هذا النحو في تجديد التفسير وطرح بذوره الفكرية والمنهجية ـ التي سنعرف جوانب كثيرة منها ـ يعد عملا ابتكاريا من طراز أعمال المجددين وإلهاماتهم — أم أنها لم تكن — كفكرة ومبدأ فحسب — إلا نوعاً من التقليد لحركات إصلاحية في أوربا دعت إلى تفسير النص الديني عندهم بعيداً عن رجال الدين باعتباره نزل بلغة ينبغي أن يفهم على هدى من أسرارها وطرائقها في البيان[1] ... سواء أكان هذا أم ذاك فما يبقى لنا هو أن تجديد محمد عبده في التفسير كان له حظ قوي في بعث روح النهضة ، ولم يمدها بالكتاب والعلماء القادرين فحسب[2] ، بل خلق جوا صالحا يمكن أن ينشأ فيه عهد من الكتاب المسلمين يدينون بهذا الفضل

---

(١) انظر: دراسات في القرآن الكريم — سيد خليل ص ١٢ ، وسنعرف بعد أن الذين يهتمون بهذه الدعوى هم مؤسسو الاتجاه الأدبي في تفسير القرآن الكريم ودعاته كأمين الخولي ومدرسته . . .

(٢) من هؤلاء الذين احتذوا أسلوب الإمام في علاجهم للمسائل الدينية من تفسير وإرشاد وإصلاح اجتماعي يستند إلى مقررات الشرع الإسلامي : عبد العزيز جاويش ، ومحمد الخضري ، وعبد الوهاب النجار ، وعبد الوهاب خلاف ، وعبد الوهاب حمودة ، ورشيد رضا ، ومحمد المراغي ، وإبراهيم الجبالي ، وعبد القادر المغربي ، ومحمود شلتوت وغيرهم .

للأستاذ الإمام[1] وكما يقول الشيخ محمد مصطفى المراغي : « إننا إذا جاوزنا عصر السلف الصالح لانجد رجلا رزق فهما في هداية القرآن ، ووسع صدره أدق معانيه الاجتماعية والعمرانية مثل الإمام محمد عبده »[2] .

ونظن الآن أن قد أصبح من الواضح — كما جاء على لسان الإمام وتلاميذه — أن محور الفكر الذي دارت حوله أعمالهم التفسيرية هو تلمس وجوه العظة والاعتبار والتعرف على جوانب الهداية القرآنية ، وإذ تقرر هنا أن أسلوب الامام وتلاميذه — في تلمس وجوه العظة والتعرف على جوانب الهداية في النص القرآني — كان سلوكاً تقليدياً لا يختلف عن غيرهم من المفسرين السابقين بمعنى أنهم لم يتخلوا بتاتا عن تتبعهم نص القرآن بشكله الوارد عليه في المصحف الإمام[3] — فإن هذا السلوك منهم جميعاً كانت له خصائص وسمات محددة ميزتهم بصفة عامة[4] عن سابقيهم وطبعت

(1، 2) الإسلام والتجديد في مصر — تشارلز آدمز ص ٢١٠، ٢٦٢ ترجمة عباس محمود سنة ١٩٣٥ م .

(3) نهج المفسرون منذ تاريخهم سبيلا واحدة لم يعدوها ، وهي تفسير القرآن حسب السور وبترتيب الآيات في المصحف ، حتى الذين اتجهوا منهم لآيات الأحكام كالجصاص وابن العربي والقرطبي وغيرهم ، وهم مدركون تماما أن هذه الآيات لا تفسر إلا مجتمعة لتقييد بعضها أو إجماله أو نسخه ببعضها الآخر ، ولكن التحرج أخذ عليهم سبيل الدقة وصدهم عن التماس أسبابها .

(4) نقول هنا بصفة عامة لأن خطة المنار لم تتغير بموت الإمام برغم تفرد رشيد رضا بالتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة وفي تحقيق بعض المفردات والجمل اللغوية أو المسائل الخلافية بين العلماء وفي الإكثار من شواهد الآيات في السور وبعض الاستطرادات لتحقيق مسائل تشتد حاجة المسلمين إليها وغيرها، غير أنه يقول : «وإني أعتقد مع هذا أنه (الإمام) لو بقي حياً واطلع عليه لأقره كله»، وليس هذا الاعتقاد من رشيد رضا غريباً لأنه أعجب من البداية بمقالات الإمام التفسيرية في العروة الوثقى وما تضمنته مما لم يحم حوله أحد من المفسرين فجاء تفسيره بالتالي امتداداً لمقالات الإمام وتفسيره مراعياً فيه حال العصر في سهولة التعبير وأفهام صنوف القارئين وكشف شبهات المشتغلين بالفلسفة والعلوم الطبيعية وغيرها ، راجع: الإسلام والتجديد في مصر — تشارلز آدمز ص ١٩٠ ، وتفسير المنار ١/ ١٠ .

محاولاتهم بالتجديد ، والابتكار بحيث يمكن القول إن كثيراً من هذه السمات والخصائص كانت أسساً ودعائم لما ظهر بعد من الاتجاهات الفكرية والمناهج الفنية فى التفسير القرآنى .

ومن اللائق هنا تتبع ورصد مثل هذه الخصائص أو قل البذور المنهجية والفكرية سواء كشف عنها منهج المنار فيما قرر من نظر أو كشف عنها التطبيق العملى فى آثار هذه[1] المدرسة مع الإشارة السريعة لما يمكن أن تكون قد أثمرت عنه كل بذرة من هذه البذور فيما بعد .

وفى ظننا أن ثراء تفسير الإمام وخصوبة حقله التى جعلت منه منعطفاً جذرياً فى تاريخ التفسير كله ، يرجعان بالدرجة الأولى إلى أخص خصائص هذا التفسير ، وهي توجه الإمام إلى القرآن الكريم بفكر حر وقلب مفتوح وصفاء نفس يعلو إلى إدراك معانيه السامية ، ويستوعب ما دعا إليه من رقى بالروح ونهوض بالمجتمع .

وإذا كانت معانى الألفاظ هي مفاتيح المعانى كما قال الإمام الغزالى فوراءها آفاق للتدبر والتأمل ، وقد حاول الإمام بالتزامه منهاج التدبر والتأمل فى المعانى أن يوجه أذهان تلاميذه إلى أسرار المعانى القرآنية ، وإنك لتقرأ

---

(١) ظهر تفسير الشيخ محمد عبده منشوراً لأول مرة بمجلة المنار سنة ١٩٠٠ م وأول ما طبع منه مستقلا هو تفسير سورة «العصر» ثم تفسير « الفاتحة» وجزء عم سنة ١٩٠٤م ثم توالى طبع تفسير القرآن الحكيم (المنار) ابتداء من الجزء الثانى حتى العاشر ما بين سنتى ١٩٠٨ و ١٩٣١ م ، ثم استأنف المنار بعد نشر الجزأين الباقيين منه ، وكان نصيب الإمام من هذا التفسير الذى لم يكتمل من أول البقرة حتى الآية ١٢٦ من سورة النساء ، وللإمام غير ذلك بحوث تفسيرية دفع بها ما أثير حول القرآن والرسول من شكوك واتهامات كشرحه للآية ٣٧ من الأحزاب ، والآيات ٥٢ ــ ٥٥ من الحج . راجع: الإسلام والتجديد فى مصر ص ١٨٩ ــ ١٩٠ ، والتفسير والمفسرون ٢١٨/٣ ــ ٢١٩ .

ما نقل من تفسيره فتجد المحاولة الجدية لمعرفة ما فى آيات القرآن الكريم من مرام وغايات ، وقد حاول رشيد رضا حكاية طريقة أستاذه ، ولكننا لا نجد عنده الطاقة النفسية التى تغلغل بها الإمام فيما نقل عنه من تفسير[1] .

وقد حرص الإمام على تنقية التفسير مما علق به من شوائب دخيلة ومتطفلة على الفكر الإسلامى ، واتخذ من منبر القرآن الكريم طريقاً لبيان البدع والأوهام ، وما فرق أمر المسلمين بعد الاجتماع ، فقد أدرك أن أمضى سلاح للإسلام هو القرآن الكريم ، ولابد من شحذه بشرح نظيف وتفسير نقى يطهره من مدخلات الملاحدة والمخربين ، ويزيل عنه الصدأ الذى علقته به التفاسير القديمة[2] .

ففى تفسير قوله تعالى : « سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله » (٦ — ٧ الأعلى) ، يقول : « وعد الله نبيه بأن ينزل عليه كتاباً يقرأه ولا ينسى منه شيئاً بعد نزوله عليه ، ولما كان الوعد على وجه التأييد واللزوم ربما يوهم أن قدرة الله لا تسع تغييره ، وأن ذلك خارج عن إرادته جل شأنه جاء بالاستثناء فى قوله « إلا ما شاء الله » فإنه إذا أراد أن ينسيك شيئاً لم يعجزه ذلك ، وما ورد من أنه ﷺ نسى شيئاً كان يذكره ، فذلك — إن صح — فهو فى غير ما أنزل الله من الكتاب والأحكام التى أمر بتبليغها ، وكل ما يقال غير ذلك فهو من مدخلات الملحدين التى جازت على عقول المغفلين فلوثوا بها ما طهره الله ، فلا يليق بمن يعرف قدر صاحب الشريعة ﷺ ويؤمن بكتاب الله أن يعلق بشىء من ذلك »[3] .

---

(١) منهج الإمام محمد عبده فى تفسير القرآن الكريم — عبد الله شحاته ص ح من التقديم للشيخ محمد أبى زهرة .

(٢) اتجاه التفسير فى العصر الحديث — محمد الطير ص ٢١ .

(٣) تفسير جزء عم ص٥٣ وللإمام فى هذا الموضوع كلام جيد حول ما أدخله المفسرون=

وقد شارك رشيد رضا فى هذا الجهد بقدر لا بأس به[1] ، حتى لقد أطلق عليه الشيخ عبد القادر المغربى لقب « فولتير » المسلمين لولوعه بتكذيب الخرافات والأباطيل ، ولقدرته على هدم ما لا يصح دليله فى كتب الدين[2] .

ومن الملاحظ أن حرص الإمام وتلميذه على تلك الخاصية قد فتح أمامهما باب النقد لمفاهيم المفسرين السابقين ، وكشف مسئولية مناهجهم التفسيرية القديمة عن التناقض فى الأفهام ، أو الإضافة إلى سياق القرآن ما لا يسمح به لفظه ، ففى تفسير قوله تعالى : « وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور » (٦٣ البقرة) يقول — بعد أن ذكر سبب هذا الرفع عند المفسرين وما يؤدى إليه من إكراه على الإيمان — : « لا حاجة لنا فى فهم كتاب الله إلى غير ما يدل عليه بأسلوبه الفصيح ، فهو لا يحتاج فى فهمه إلى إضافات ولا ملحقات ، وقد ذكر لنا مسألة رفع الطور فوق بنى إسرائيل ولم يقل إنه أراد بذلك الإكراه على الإيمان ، وإنما حكى عنهم فى آية أخرى أنهم ظنوا أنه واقع بهم « وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة وظنوا أنه واقع بهم » (١٧١ الأعراف)[3] .

== وحشروه فى تفسير قوله تعالى «ولسوف يعطيك ربك فترضى» (٥ الضحى) وما روى وأشيع بين الناس عن ليلة النصف من شعبان أو ليلة القدر أو الليلة التى يفرق فيها كل أمر حكيم عند تفسير قوله تعالى : « إنا أنزلناه فى ليلة القدر » (١ القدر) راجع : تفسير جزء عم ص ٨٤ ، ١٠٠ .

(١) المتتبع لتفسير المنار يجد بعض السقطات التى تورط فيها صاحبه ، وأخذ بها ورجع فيها إلى التوراة والإنجيل رأساً ، راجع تفسير المنار ٩/١٠٧ ، ٣٧٣ ، ١٢/١٠٤ ، تفسير سورة يوسف ص ١٢٧—١٢٨ ، وراجع بحثاً عن هذا الموضوع فى رسالتنا للماجستير « البغوى الفراء وتفسيره للقرآن الكريم » حول موضوع الإسرائيليات فى التفاسير ص ٣٩٠ — ٣٩٦ .

(٢) الأخبار ٣/١١/١٩٧٢ .

(٣) تفسير المنار ١/ ٣٤٠ .

وفى تفسير قوله تعالى : « وأشربوا فى قلوبهم العجل بكفرهم » (٩٣ البقرة) يقول : « هذه الاستعارة من فرائد الاستعارات يتمثل بها عند ذكر بلاغة القرآن الكريم ... وذهب بعض الجامدين على الظواهر إلى أن المراد بالشرب هنا حقيقته ، وزعموا أن موسى لما سحق العجل وذراه فى اليم طفقوا يشربون المسحوق مع الماء ، وغفل صاحب هذا الزعم عن قوله تعالى « فى قلوبهم » والشراب الحقيقى لا يكون فى القلب ، والشرب غير الإشراب ، ولبعض المفسرين مزاعم وقصص فى العجل لا يدل عليها وحى منزل ولا تاريخ صحيح ينقل »[١] .

أما رشيد رضا فينعى على المفسرين غفلتهم وتكلفهم البعيد فى تفسير قوله تعالى : « ولقد آتينا موسى الكتاب فاختلف فيه ولولا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم وإنهم لفى شك منه مريب » (١١٠ هود) يقول : « الظاهر أن هذا فى قوم موسى وكتابهم التوراة أى أنهم لمرتكسون فى شك من أمر كتابهم موقع فى الريب والاضطراب ، وذهب بعض كبار المفسرين إلى أنه فى مشركى مكة وأمثالهم الذين شكوا فى القرآن ، وهو خطأ ظاهر فى اللفظ والمعنى والسياق »[٢] .

ولما كان الإمام قد اتخذ لنفسه تفسير الجلالين محوراً لدرسه القرآن وتفسيره ، فقد كان حظ الجلال من هذا النقد وفيراً ، ولقد رأيناه يجرى فى غالب نقده لمفسرى العصور الوسيطة خاصة الجلالين على قاعدة السياق هذه التى لعبت دوراً خطيراً فى تفسير الإمام وصاحبه « فإن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ — كما يقول الإمام — موافقته لما سبق له من القول ،

(١) تفسير المنار ١/٣٨٨ .
(٢) تفسير المنار ١٢/١٦٤ .

واتفاقه مع جملة المعنى ، وائتلافه مع القصد الذي جاء له الكتاب جملة »[1] .

ففي تفسير قوله تعالى : « وظللنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن والسلوى» (٥٧ البقرة) يقول : « ولا معنى لوصف الغمام (هنا) بالرقيق كما قال المفسر الجلال وغيره ، بل السياق يقتضي كثافته ؛ إذ لا يحصل الظل الظليل الذي يفيده حرف التظليل إلا بسحاب كثيف يمنع حر الشمس ووهجها »[2] .

وفي تفسير قوله تعالى : « بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته » (٨١ البقرة) يقول : « للسيئة هنا إطلاقها ، وخصها مفسرنا الجلال وبعض المفسرين بالشرك ولوصح هذا لما كان لقوله تعالى : « وأحاطت به خطيئته » معنى ، فإن الشرك أكبر السيئات ، وهو يستحق هذا الوعيد لذاته كيفما كان »[3] .

ويعتمد رشيد رضا على السياق في تحقيق القائل : « ذلك ليعلم أني لم أخنه بالغيب » (٥٢ يوسف) ، فيما يحكى القرآن هنه ، فيقول : إنها امرأة العزيز أقرت بما حدث ليعلم زوجها أنها لم تخنه بالفعل فيما كان من خلوتها بيوسف ، ولم تحدث إلا المراودة ، وقد بقي عرض زوجها مصوناً وشرفه محوطاً يقول صاحب المنار : « وهذا هو المتبادر من نظم الآيتين المناسب للمقام بغير تكلف ، ولكن ذهب الجمهور اتباعاً للروايات الخادعة إلى أنهما حكاية عن يوسف عليه السلام ، إذا امتنع من إجابة الملك واقترح عليه التحقيق مع النسوة ليعلم العزيز أنه لم يخنه بالغيب مع زوجه ، وأنه صرح

---

(١) مقدمة تفسير المنار ٢٢/١ .
(٢) تفسير المنار ٣٢٣/١ .
(٣) تفسير المنار ٣٦٣/١ ، وانظر أيضاً ٢٩٠/١ ، ٤٧٥ ، وراجع تفسير جزء عم ص ٢٢ ، ٥٥ ، ٦٠ ، ٩٢ ، ١٢٧ .

بعدم تبركه لنفسه بعد من باب التواضع وهضم النفس ، وهذا المعنى يتبرأ منه السياق والنظم ومرجع الضمير »[1] .

ولا تفقد هذه القاعدة عند المغربى الذى نهج فى تفسيره لجزء تبارك نهج الإمام[2] .

وسوف نعرف فيما بعد أن قاعدة السياق تشكل أساساً رئيساً من أسس الاتجاه الأدبى والمنهج الموضوعى فى تفسير القرآن الكريم ، وتعد المحور الحقيقى لأحد تيارات الاتجاه الأدبى ، ونعنى به تيار البيانية الذى حاولته بنت الشاطىء فى « التفسير البيانى » .

ومن العجيب أن ما يكتنف قاعدة السياق ويتعلق بها من مفاهيم جزئية نجده هو الآخر واضحاً فى قواعد الإمام التفسيرية — فضلاً عن تطبيقاته — المتعلقة بعلوم اللغة وفقهها ، وعلوم الأساليب وفروعها ، فتتبع اللفظ فى القرآن لكشف معناه الحقيقى يعبر عنه الإمام بقوله : « . . . والأحسن للمفسر أن يفهم اللفظ من القرآن نفسه بأن يجمع ما تكرر فى مواضع منه وينظر فيه — فربما استعمل بمعان مختلفة كلفظ الهداية وغيره — ويحقق كيف يتفق معناه مع جملة معنى الآية ، فيعرف المعنى المطلوب من بين معانيه »[3] .

وكما أنه لا تكرار للفظ فى القرآن بنفس معناه الذى جاء له أولا ،

---

(1) تفسير المنار ٣٢٣/١٢ — ٣٢٤ ، وانظر ١٢/ ٥٤ ، ٢٤٣ .

(2) تفسير جزء تبارك ص ٥ .

(3) مقدمة التفسير ٢٢/١ ، وانظر تطبيقاً لذلك تفسير المنار ٥٦/١ مع لفظ العبادة فى تفسير قوله تعالى : « إياك نعبد » (٥ الفاتحة) ، وأيضاً ٢٧٨/١ ، ٢٨٧ ، ٦/١٢ .

بحيث يكون من قبيل الترادف[1] ، فلا زيادة فى ألفاظ القرآن خالية من معنى[2] ، ويقرر الإمام ذلك فى قوله — ناقدا للجلال ومن تبعه فى سيرهم على أن الرحمن والرحيم بمعنى واحد — : « وأنا لا أجيز لمسلم أن يقول فى نفسه ، أو بلسانه إن فى القرآن كلمة تغاير أخرى ، ثم تأتى لمجرد تأكيد غيرها بدون أن يكون لها فى نفسها معنى تستقل به ، نعم قد يكون فى معنى الكلمة ما يزيد معنى الأخرى تقريراً أو إيضاحاً ، ولكن الذى لا أجيزه هو أن يكون معنى الكلمة هو عين معنى الأخرى بدون زيادة ، ثم يؤتى بها لمجرد التأكيد لاغير ، بحيث تكون من قبيل ما يسمى بالترادف فى عرف أهل اللغة ... فإن ذلك لايقع إلا فى كلام من يرمى إلى مجرد التنميق والتزويق وأما ما يسمونه بالحرف الزائد للتأكيد فهو حرف معناه ذلك، وليس معناه معنى الكلمة التى يؤكدها ... أما التكرار للتأكيد أو التقريع أو التهويل ، فأمر سائغ فى أبلغ الكلام كتكرار جملة « فبأى آلاء ربكما تكذبان » (١٣ الرحمن) ونحوها عقب كل نعمة ، وهى عند التأمل ليست مكررة ، فإن معناها عند ذكر كل نعمة : أفبهذه النعمة تكذبان ، وهكذا كل ما جاء فى القرآن على هذا النحو[3] .

ولا ننهى الكلام عن قاعدة السياق دون الحديث عن ذلك الموضوع المهم المتعلق بها ، والذى يعد هو الآخر من مبتكرات مدرسة المنار التى ساعدت فى إرساء دعائم الاتجاه الأدبى ، ونعنى به اعتبار القرآن جميعه وحدة واحدة متماسكة[4] ، ولا يتم فهم بعضها إلا بفهم جميعها ، كما أن السورة كلها أساس

(١) راجع تفسير المنار ١/ ٢٨٥، ٢٩٢، وانظر تفسير المغربى لجزء تبارك ص ١٢٨.

(٢) راجع تفسير جزء عم ص ٢٩ وانظر تفسير المنار ١/ ٤٨٤ .

(٣) تفسير المنار ١/ ٤٦ — ٤٧ .

(٤) سمى بعض الدارسين هذه الوحدة وحدة أدبية يهدف القرآن فيها وفى السورة إلى تحقيق غرض محدد ، ويدور حول موضوع بعينه ، وإن تعرض خلال ذلك لموضوعات جزئية وحقق أهدافا ثانوية، وسماها غيرهم وحدة عضوية ، على حين زعم البعض أنها وحدة موضوعية.

فى فهم آياتها ، والموضوع فيها أساس لفهم جميع النصوص التى وردت فيه[١] .

وقد تعجب الإمام من المفسرين القدامى[٢] ، ورواة أسباب النزول الذين مزقوا الطائفة الملتئمة من الكلام الإلهى ، وجعلوا القرآن عضين بما فككوا الآيات ، وفصلوا بعضها عن بعض ، بل ربما فصلوا بين الجمل الموثقة فى الآية الواحدة فجعلوا لكل جملة سبباً مستقلا ، كما جعلوا لكل آية من الآيات الواردة فى مسألة واحدة سبباً مستقلا » [٣] .

ومن الحق القول هنا إن نفس هؤلاء المفسرين هم الذين نبهوا الإمام على تلك الوحدة ، وأثاروا فى نفسه الاهتمام الشديد بها عندما كانوا يحاولون ـ بما أسموه علم المناسبة ـ الربط بين سور القرآن وآيات السورة ، وتبين العلاقات بينها لأدنى ملابسة ، بالرغم من اختلاف موضوعاتها وتباعد فترات نزولها التاريخية ، وقد تبعهم الإمام فى ذلك فى كثير من مواضع التفسير[٤] حيث اعتبر وجوه الاتصال بين الآيات وما فيها من دقائق المناسبات ضرباً من ضروب البلاغة ، وفناً من فنون الإعجاز إن أمكن للبشر الإشراف عليه فلا يمكنهم البلوغ إليه[٥]

---

(١) الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ـ البهى ص ١٥١ .

(٢) شعر بعض المفسرين بهذه الوحدة ووثاقتها وقوتها فى النص القرآنى خاصة إذا وازنا بينه وبين غيره من النصوص المقدسة ، وقد لفت هذا نظرهم إلى تبين العلاقات بين الآيات فى السورة الواحدة أو السور فى ترتيبها فى المصحف ، ثم فى الموضوع الذى تعرض له كل سورة ، وقد كتب البقاعى كتابا عرض فيه لهذه الوحدة بهذا المعنى سماه « تناسب الدرر بين الآيات والسور » وقد حاول أبو حيان ذلك من قبله فى تفسيره البحر المحيط .

(٣) تفسير المنار ٢/٩ .

(٤) انظر تفسير جزء عم ص ٩٥ وتفسير المنار ١ / ٢٣٥ ، ٤٥٣ ، ١٢/١٢ ، ٢٥٠ .

(٥) تفسير المنار ١/٢٤٦ .

على أن جديد الإمام هنا الجدير بالاعتبار والتنويه هو تطبيقه لمبدأ الوحدة الفكرية ، أو البناء الكلى الذي يجمع أطراف السورة ويديرها حول قطب واحد لتحقيق الهدف والغاية الأخيرة لهذا القرآن وهي الهداية[1] بالرغم مما قد يبدو من أن السورة القرآنية خليط متنافر وجمع غير مؤتلف من آيات نزلت منجمة ، وبين أجزائها عناصر معنوية مختلفة ، فمن خصائص القرآن الأولى بسطه لما يعرض له من الموضوعات حيناً وإيجازه له أحياناً حسب مقتضى الحال، وربما ترك الموضوع ليتكلم عن آخر مناسب أو مجانس ، ثم يرجع إلى الموضوع الأول ، أو ينتقل إلى غيره ، وهو أمر لو اتبعه بشر لكان تافهاً ساقطاً ، ولكن القرآن كتاب الله القدير ، ومن قدرته أن يؤلف بين الأجناس المختلفة فترى بينها نهاية التضام والالتحام ، ومن وراء ذلك كله يسرى فى جملة السورة اتجاه معين ، وتؤدى بمجموعها غرضاً خاصاً كما يأخذ الجسم قواماً واحداً ، ويتعاون بجملته على أداء غرض واحد مع اختلاف وظائفه العضوية[2] .

وقد حرص الإمام على أن يبين ذلك فى كل موضع من السورة يظن فيه خروجه عن البناء الكلي لها ، أو شذوذه عن وحدتها الفكرية[3] ، ومن ذلك

---

(١) من أقوال الأئمة فى هذا الصدد الشاهدة على الوحدة العضوية لكل سورة والروح العام السارى فيها والقاضى على شبهة التفكك وعدم الترابط فى النص القرآنى قول الشاطبي : « إن السورة مهما تعددت قضاياها فهى كلام واحد يتعلق آخره بأوله وأوله بآخره يترامى بجملته إلى غرض واحد كما تتعلق الجمل بعضها ببعض فى القضية الواحدة وإنه لا غنى لمتفهم نظم السورة عن استيفاء النظر فى جميعها ، كما لا غنى عن ذلك فى أجزاء القضية » انظر الموافقات فى المسألة الثالثة عشرة من الكلام على الأدلة .

(٢) النبأ العظيم ـ محمد عبد الله دراز ص ١٤٠ ـ ١٥١ .

(٣) راجع ذكر الإمام لوجوه الفائدة من ذكر الله الملائكة ومحاجتهم واختصامهم فيما =

ما يقوله عن بنى إسرائيل وذكر الله لهم فى قوله تعالى : « يابنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم » (٤٠ البقرة) : « لا يزال الكلام فى الكتاب وكونه لا ريب فيه ، وبيان أحوال الناس وأصنافهم فى أمره ، وقد قلنا إن التفنن فى مسائل مختلفة منتظمة فى سلك موضوع واحد هو من أنواع بلاغة القرآن وخصائصه المدهشة التى لم تسبق ولن يبلغ شأوه فيها بليغ . . . والكلام لم يخرج بهذا التنويع عن انتظامه فى سلكه وحسن اتساقه فى سبكه ، فهو دائر على قطب واحد فى فلكه ، وهو الكتاب ، والمرسل به ، وحاله مع المرسل إليهم[1] .

ويبدو أن الإمام كان مسرفاً فى تطبيق مبدأ الوحدة الفكرية والكشف عن النسق العضوى للسورة القرآنية ، الأمر الذى أشار إليه رشيد رضا على وجه الاعتراض والتندر ، حيث يقول عند تفسير قوله تعالى : « وقال الذين لا يعلمون لو يكلمنا الله أو تأتينا آية » (١١٨ البقرة) : قلنا : إن السياق قد انتقل من الكلام فى بنى إسرائيل تجاه القرآن ودعوة الإسلام ورسوله إلى الكلام فى شئون المؤمنين معهم ومع النصارى والوثنيين ، وشيخنا لا يزال يجعل السياق واحداً ، غير ملتفت فى التناسب بين الآيات إلى هذا التفصيل لذلك المجمل[2] .

= لا يعلمون ، وكيف أن فى ذلك تسلية للرسول الذى خالفه قومه ، قال الإمام : « وهذا الوجه هو الذى يبين اتصال هذه الآيات بما قبلها ، وكون الكلام لا يزال فى موضوع (الكتاب وكونه لا ريب فيه وفى الرسول وتباينه الوحى واختلاف الناس فيهما) ، ومن خواص القرآن الحكيم الانتقال من مسألة إلى أخرى مباينة لها أو قريبة منها مع كون الجميع فى سياق واحد » . تفسير المنار ٢٥٥/١ .

(١) تفسير المنار ٢٨٩/١ .

(٢) السابق ٤٤٠/١ .

ولقد استلزم تطبيق الإمام لمبدأ الوحدة الفكرية[١] للسورة القرآنية ضرورة العرض العام لها وبيان موضوعاتها ومضامينها ، والكشف عن المبادىء والحقائق التي تسجلها وتلك ظاهرة حرص الإمام على التزامها منذ بدء التفسير ، عندما قرر اشتمال سورة الفاتحة على مجمل ما في القرآن وأن كل ما فيه تفصيل للأصول التي وضعت فيها من التوحيد والوعد والوعيد ، وقصص السابقين والعبادة وسبل السعادة وغيرها[٢] ، كما لاقت رواجاً عظيما لدى المفسرين أصحاب الوحدة الأدبية في القرآن وكانت أظهر ما حرصوا عليه في أعمالهم التفسيرية[٣] .

وإذا كانت قضية الإعجاز القرآني هي أهم القضايا التي عنى بها الاتجاه الأدبي بعد في تفسير القرآن الكريم استشرافاً إلى كشف الجوانب النفسية والإنسانية في هذا الإعجاز التي تكسب المعجزة استمرارية إعجازها ، وهو التحدي العام الذي تتوجه به إلى كل أمة في كل عصر وبيئة ـ فإن بذورا ناضجة من هذا أيضاً بدأت مبكرة عند الإمام ومدرسة المنار ، وظلت تنمو

---

(١) سمى الإمام هذه الوحدة كما يتضح من نصوصه وحدة موضوعية ، وتبعه في ذلك كثير من الدارسين،وفي ظننا أنه لذا لم تكن الموضوعية هنا اعتبارية،فالتسمية يعوزها الدقة والتمحيص ، إنها وحدة عضوية — ليس بالمعنى الفني — أو وحدة أدبية فكرية تقضي على شبهة التفكك والانفراط في نسق السورة القرآنية ، وهي وحدة تقابل الوحدة الموضوعية التي تتكامل فيها آيات الموضوع الواحد مهما تفرقت بين السور ، أو تباعدت فترات نزولها ، وهي قمينة بهدم ما تلوكه الألسنة من أن في القرآن تكراراً لا حاجة إليه .

(٢) تفسير المنار ٣٥/١ .

(٣) نلاحظ ذلك عند رشيد رضا في أول السورة وآخرها — خاصة بعد استقلاله بالتفسير — وقد أصبحت هذه الظاهرة فكرة منهجية في أعمال الشيخ شلتوت ودراز وسيد قطب ومفسرين أكاديميين غيرهم مثل محمد المدني ومصطفى زيد من أساتذة الجامعات .

ويغذوها النشاط الفكرى والأدبى المتزايد فى مصر حتى ظهرت الدراسات الأدبية الرفيعة فى التفسير ، تلك التى كشفت عن آفاق جديدة فى إعجاز القرآن ، وإن كان من الحق أن نقرر أن جهود مدرسة المنار فى هذا الصدد لم ترق إلى رتبة الكشف عن هداية القرآن ورحمته غرض التفسير الأول عندهم ، إذ لم تكن بلاغة القرآن ونظمه وروعة بيانه وأدائه وسائر مادارت حوله بحوث الإعجاز قديماً[1] - إلا وجهاً واحداً من وجوه إعجاز القرآن الكريم الدائم الذى لا يزال ماضياً فى الأمم[2] ببلاغة القرآن وبيانه ، وتأثير هدايته ومقاصده العليا من تنظيم شئون الحياة الاجتماعية تنظيماً يتفق وحاجة بنى الإنسان على اختلاف الأزمان والبلدان ، « فالقرآن كلام الله المعجز للخلق فى أسلوبه ونظمه ، وفى علومه وحكمه ، وفى تأثير هدايته ، وفى كشفه الحجب عن الغيوب الماضية والمستقبلة[3] ، وفى كل باب من هذه الأبواب للإعجاز فصول ، وفى كل فصل منها فروع ترجع إلى أصول[4] .

ويعقد رشيد رضا فصلا طويلا[5] لأبواب الإعجاز هذه ويسلكها فى

---

(١) يصرح رشيد رضا بأن هذا الموضوع من الإعجاز يقل من يفقهه فى هذا العصر لفقد أهله ملكتى البلاغة الذوقية السليقية والبيانية الفنية ، بله الجمع بينهما ، وهو ضرورى لإدراك هذا النوع من الإعجاز . راجع تفسير المنار ١٢/٩٠ .

(٢) يشير إلى ذلك قوله تعالى : « فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون (٣٠ الروم) .

(٣) من هذه الغيوب المستقبلة ما جاء فى القرآن من نبأ خراب العالم وقيام الساعة التى هى بدء ما يجب الإيمان به من عقيدة البعث والجزاء كقرع الأرض وصدعها ورجها واختلال ما يعرفه العلماء بسنة الجاذبية فى النظام الكونى ، فتتناثر أجزاؤه ويدخل فى طور جديد هو المراد بالحياة الآخرة ، وهذا المعنى لم يكن يخطر ببال أحد من علماء الكون ولا من علماء الدين . راجع الوحى المحمدى ـ رضا ص ١٤٢ .

(٤) إعجاز القرآن ـ مصطفى الرافعى ص ١٧ من تقديم الكتاب وعرضه لرشيد رضا .

(٥) تفسير المنار ١/١٩٨ ـ ٢١٥ .

وجوه سبعة يخص النظم والأسلوب وبلاغة القرآن وسلامته من الاضطراب والاختلاف بوجوه ثلاثة منها يشير فيها إلى تعدد أوجه النظم القرآنى وأساليبه ، كما يشير فى مواضع أخرى إلى أن اختلاف النظم القرآنى وأساليبه حجة على الذين توهموا أن إعجاز القرآن فى البلاغة إنما هو فى السبق إلى العبارة التى يتأدى بها إلى المعنى على أكمل الوجوه الممكنة فى نظم الكلمات العربية[١]، فلا تفاوت أو تفاضل فى بلاغة الآى القرآنى ، وما يخلع على بعض الآيات من إحاطتها بجميع جوانب البلاغة ، وأرجائها اللفظية والمعنوية مما يقتضيه الحال والمقام - لا ينافى بلوغ كل آية فى موضوعها وموضعها درجة الإعجاز ، ولا يعد من التفاوت المعهود فى كلام البلغاء . . . . فآيات القرآن كلها فى الدرجة العليا المعجزة للبشر وإن كان لبعضهم مزية على بعض كما تراه فى تكرار القصة الواحدة من قصصه[٢] .

ويكشف الإمام عن بعض من أسرار النظم القرآنى فى تنوع خطاب القرآن بين الإيجاز والإطناب تبعاً لحال المخاطبين وما هم عليه من الذكاء ورقة الإحساس ، أو سوء الفهم وغلظ القلوب ، قال الإمام : لاحظ بعض البلغاء والمفسرين أن القرآن يطنب ويبدئ ويعيد فى خطاب اليهود خاصة ، وذلك لما شحنت به أذهانهم مما يسمى علماً أو فقهاً ، فأبعدهم عن أن يصل شعاع الحق إلى ما وراء ذلك من نفوسهم ، ويكتفى بالإيجاز ، بل بالإشارة الدقيقة فى خطاب العرب لما كانوا عليه من سرعة الفهم ورقة الإحساس لقربهم من السذاجة الفطرية ، فالإشارة إلى البرهان فى ضمن تمثيل يغنى عندهم عن الإسهاب والتطويل[٣] .

---

(١) تفسير المنار ١/٣٨٦ .

(٢) تفسير المنار ١٢/٨٠ — ٨١ .

(٣) تفسير المنار ١/٣٦٥ ، وراجع أيضاً ١/٤٥٣ ، ٤٦٩ ، ٤٧٦ .

وكان لاهتمام الإمام بقضية الإعجاز وسائر بحوث البيان العربي ارتباط وثيق بمحور فكره واتجاهه في تفسير القرآن، إذ كان يؤمن أن انتفاع الأمة بهداية القرآن يقتضى نهضة لغوية أدبية، تجعلها قادرة على تدبر معانيه وتذوق أساليبه والتأثر بحججه ومواعظه، فشرح نهج البلاغة ومقامات البديع الهمـــذانى، ونشر دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة للجرجانى، وهما من أعظم ما كشف عن كنوز القرآن الأدبية والبلاغية، وهكذا ساعدت جهوده تلك في ترسل الكتابة وتحررها وتطويعها لتحمل المعانى العصرية الجديدة، ويظهر هــذا واضحاً في تفاسير رشيد رضا، وعبد القادر المغربى، وإبراهيم الجبالى، والخضر حسين، وعبد الوهاب خلاف، وعبد الوهاب حمودة وغيرهم، كما فتحت هــذه الجهود باب التفسير الأدبى والبيانى واسعاً، وهو ما ظهر في الدراسات المتخصصة لأمين الخولى وبنت الشاطىء وسيد قطب وغيرهم.

وكما كان لقاعدة السياق وما اكتنفها من مفاهيم تتعلق باللغة والأسلوب دور بارز في التأصيل للتيار البيانى — كان لفكرة التمثيل وما اتصل بها من الرمز والتصوير دور خطير عند الإمام ومدرسته في التأسيس للاتجاه الأدبى بعامة، وتكاد تكون هــذه الفكرة — على عدم جدتها[1] عند الإمام — أساس تجديده وابتكاره، ودليل نبوغه وعبقريته من جهة، كما كانت في نفس الوقت سنداً وركيزة لشغب الشاغبين عليه من جهة أخرى حيث اقتحم بهذه الفكرة ما أشكل فهمه من القرآن الكريم، وأدلى بها فيما بات المسلمون على الإيمان به من العقائد وعدم الخوض فيه[2].

---

(١) لعبت هذه الفكرة دوراً غير هين عند البلاغيين وخاصة المفسرين منهم كالزمخشرى.

(٢) مثل موضوع الملائكة وسجودهم لآدم، ومعصية آدم ودلالتها.

ويكشف رشيد رضا عن هذا فيما عقب به على أحد المواضع التى لجأ فيها الإمام إلى التأويل التمثيلى بقوله : « إنه بهذا أراد أن يحتج على الماديين بصحة ما جاء به الوحى من طريق علمهم المسلم عندهم ، وهو بمثل هذه الأساليب فى الإقناع بحقيقة الدين كان حجة الله فى العصر ، حتى قال أحد القضاة : إنك بتفسيرك القرآن بالبيان الذى يقبله العقل ولا يأباه العلم ، قد قطعت الطريق على الذين يظنون أنه قد اقترب الوقت الذى يهدمون فيه الدين ، ويستريحون من قيوده وجهل رجاله وجمودهم[1] .

ويوضح أحد تلاميذ[2] الإمام فكرة التأويل التمثيلى فى التفسير وعلاقته بالبلاغة العربية حين رتب المفسرين وأبان أن المفسر الذى يتبع هذا المنهج هو المفسر الذى عرف الطريق المؤدى إلى الاستفادة بكل ما فى النص القرآنى من طاقات ، وقد استخدم الإمام هـذا التمثيل فيما يكشف — فحسب — عن أهداف القرآن وغايته ، وهى تربية الإنسان سلوكا واعتقاداً ، أو بمعنى أدق هداية الإنسان وإرشاده إلى طريق الخير والبر ، وتوجيهه إلى الارتفاع بالحياة التى يعيشها الناس من حوله[3] .

وفكرة التمثيل تعنى فى جوهرها أن القرآن الكريم كثيراً ما يصور المعانى بالتعبير عنها بصيغة السؤال والجواب ، أو بأسلوب الحكاية ، لما فى ذلك من البيان والتأثير ، فهو يدعو بها الأذهان إلى ما وراءها من المعانى كقوله تعالى : « يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد » (٣٠ ق)، فليس المراد أن الله تعالى يستفهم منها وهى تجاوبه ، وإنما هو تمثيل لسعتها

(١) تفسير المنار ١/ ٢٧٤ .

(٢) هو الشيخ طنطاوى جوهرى فى بحثه الذى أسماه الإسلام والنظام .

(٣) دراسات فى القرآن — سيد خليل ص ١٤٢ .

وكونها لا تضيق بالمجرمين مهما كثروا[1] وكما يقول الإمام نفسه : إن كل قول أو فعل ينسب إلى من لا يصدر عنه في المعروف فنسبته إليه على طريق التمثيل إلا أن يكون هناك سبب يسوغ النسبة في عرف الخطاب[2] .

والشواهد الكاشفة عن ذلك كثيرة لا تحصى في تفسير الإمام والشيخ المغربي ، ومجالات استخدام التمثيل عندهما كثيرة[3] ؛ إذ أن بابه واسع في كلام الله تعالى ورسوله وفي كلام العرب .

وقد ارتبطت فكرة التمثيل عند الإمام ومدرسته — خاصة في أمور الغيب الأخروي — بنزعة تصويرية بيانية ، ذوقية نفسية كشفتا معا عن جوانب الجمال الفني العالية في التعبير القرآني ، وأثمرتا — فيما بعد — ما أثرى المكتبة القرآنية حديثاً بأمتع وأعمق ما حظيت به من آثار في مجال التفسير القرآني[4] .

لقد تنبه الإمام إلى استثمار فكرة القدماء عن عمومية ألفاظ القرآن الكريم بالرغم من خصوصية أسبابها ، فلا يريد القرآن خصوص النموذج الواقعي موضوع حديثه ، وإنما يريد دائماً العموم المتجدد لهذا النموذج ، فمعاني القرآن عامة وشاملة ، وإرشاده مستمر إلى يوم القيامة ، ولا تحمل ألفاظه

---

(١) تفسير المنار ١/ ٢٨٠ .

(٢) تفسير جزء عم ص ٤٠ .

(٣) منها على سبيل المثال : أمور الغيب في الماضي وفي الآخرة وطاعة الجمادات وآيات المتشابه في القرآن الكريم وغيرها .

(٤) سنتعرض بعد في الاتجاه الأدبي لتيار النزعة الذوقية والتصوير التي تمثلها كتابات الشهيد (سيد قطب) كمشاهد القيامة ، والتصوير الفني في القرآن الكريم، ثم تفسيره (في ظلال القرآن) .

على أشخاص بأعينهم وإنما تناط بالعقائد والأخلاق والعادات والأعمال التى توجد فى الأمم والشعوب ، وهذا واضح تماماً من التنبيه الصادع الذى ساقه الإمام عند التعرض لتفسير آيات صنف المنافقين من الناس فى سورة البقرة ، ووضح فيه تطبيق القرآن على ما هو واقع وظهور معانى الأمثال المضروبة للمنافقين فى كثير من العلماء والعامة من المسلمين[1] .

ويقرر الإمام نزعة التصوير عند تعرضه لتفسير الآيات الكريمة « وعلم آدم الأسماء كلها » حتى قوله تعالى : « إنى أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ماتبدون وما كنتم تكتمون » (٣١ — ٣٣ البقرة) حول مراجعات وأقوال ومناظرات الملائكة بشأن آدم ، وتعليمه الأسماء كلها وغير ذلك مما فوض السلف معرفة حقيقته إلى الله يقول الإمام : « وأما الخلف فيلجئون إلى التأويل وأمثل طرقه فى هذا المقام التمثيل ، وقد مضت سنة الله فى كتابه بأن يبرز لنا الأشياء المعنوية فى قوالب العبارة اللفظية ، ويجلى لنا المعارف المعقولة بالصور تقريباً للأفهام وتسهيلا للإعلام[2] .

أما نزعة الإمام الذوقية الانطباعية فتتجلى فى التزامه عدم الرجوع إلى كتب التفسير قبل إلقاء دروسه حتى لا يتأثر بفهم غيره بالرغم من استناده إلى عبارة الجلالين ليديرمن حولها نقده وتعليقاته[3] فكان يقرأ فى المصحف ويلقى ما يفيض الله على قلبه[4] ، وكما قال عن نفسه فى تعريفه للفهم الصحيح للقرآن : « وأعنى بالفهم ما يكون عن ذوق سليم تصيبه أساليب

---

(١) تفسير المنار ١٧٩/١ وانظر تفسير جزء عم ص ٨٩ .

(٢) تفسير المنار ٢٦٤/١ وانظر ٧٨/١٢ — ٧٩ وتفسير جزء عم ص ٤٢ .

(٣) تفسير المنار ١٤/١ ، ١٥ .

(٤) محمد عبده — عثمان أمين ص ١٠١ ط الحلبي بالقاهرة ١٩٤٤م .

القرآن بعجائبها وتملكه مواعظها فتشغله عما بين يديه مما سواه لا أريد الفهم المأخوذ بالتسليم الأعمى من الكتب أخذاً جافاً لم يصحبه ذلك الذوق وما يتبعه من رقة الشعور ولطف الوجدان اللذين هما مدار التعقل والتأثر والفهم والتدبر »[1].

ويتضح من تتبع آثار الإمام التفسيرية أنه فيما ذهب إليه من التحليل البياني فيما كان موضوع خلاف من الآيات والتجائه فى إقناع غير المؤمنين بحقائق الغيب والدين — إلى التوسع فى المجاز مجاوزاً حقيقة اللفظ — لم يكن يجبر سامعه أو قارئه على رأى واحد لا تأتى له وباستطاعة المرء أن يتلمس ذلك واضحاً فيما ساقه الإمام من آراء خاصة حول مفهوم الملائكة أتبعها بأقوال غيره من المفسرين[2].

غير أن من الحق هنا أن نقرر أن ذلك كان أحد مواقف ثلاثة تقاسب الإمام فيها إزاء مثل هذه الآيات، ويمثل الموقف الأول ارتضاؤه لفكرة التمثيل — فحسب — حلا لما أشكل فهمه من الآيات كما فى تفسيره لقوله تعالى : « وأذنت لربها وحقت » (٢ الانشقاق) أى استمعت لأمر ربها وامتثلت وحق لها أن تسمع وتمتثل ... قال الإمام : ولا يخفى أن الاستماع والطاعة من السماء والأرض تمثيل لكونهما فى قبضة القدرة الإلهية تصرفهما فى الفناء كما تصرفت فيهما بالابتداء كما قال : « ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرهاً قالتا أتينا طائعين » (١١ فصلت)[3].

---

(١) تفسير المنار ٢٧/١ وانظر تفسير جزء تبارك — المغربى ص ٧ .

(٢) راجع تفسير المنار ٢٦٥/١ — ٢٨٤ .

(٣) تفسير جزء عم ص ٣٩ وانظر أيضاً ص ٦ ، ٤٢ ، ٦٢ ، ٦٦ وتفسير المنار ٢٨٢/١ .

وفى تفسير قوله تعالى : « تدعو من أدبر وتولى » (١٧ المعارج) يقول المغربى : « تتهيأ جهنم وتفتح أبوابها للمعرضين عن الإيمان كأنها فى المعنى تهتف بهم وتدعوهم وهو ما يسمونه (لسان الحال) ، كما أن الدعاء بالقول (لسان المقال) ، وهذا الضرب من التعبير كثير الشيوع فى كلام العرب وأشعارهم وله شواهد كثيرة جداً فى القرآن والحديث ، وقد غفل عنه الكثيرون فحملوه على الحقيقة وجعلوه من الخطاب بلسان المقال ، ولاحجة لهم إلا أن الله تعالى قادر على كل شىء ، ومن ذا الذى ينكر قدرته تعالى ولكننا نرى أن حمل هذه الآيات ونظائرها على التمثيل — كما ذكر عن أهل اللسان فى الحكاية عما لايعقل — أمثل ، بل أبلغ من حملها على الحقيقة ولاداعى عقلى أو شرعى للحمل عليها »[1] .

ويمثل تردد الإمام بين تفويض السلف وتأويل الخلف التمثيلى فى الآيات المتشابهة وأمور الغيب موقفه الثانى الذى يتضح من قوله : « فإسناد المجىء إلى الله تعالى فى قوله : « وجاء ربك والملك صفاً صفاً » (٢٢ الفجر) فيه رأى السلف (ض) وهو أن ذلك مجىء نؤمن به ولانطلب معناه ولكنه يمثل لنا الهيبة والعظمة وظهور السلطان الإلهى فى ذلك اليوم ، وهو الأفضل ، وفيه مذهب الخلف وهو أنه على تقدير وجاء أمر ربك ، أو أنه من قبيل التمثيل لتجلى السطوة الإلهية على القلوب ، كما تتجلى أبهة الملك للأعين إذا جاء فى جيوشه ومواكبه ولله المثل الأعلى »[2] .

---

(١) تفسير جزء تبارك ص ٤٩ وانظر ص ١٢٠٥ .

(٢) تفسير جزء عم ص ٦٥ ، وانظر تفسير المنار ١/٢٦٧، ٢٨٠ ، وراجع مثل ذلك عند المغربى جزء تبارك ص ٨٩، ١٢٢ ، وانظر مجلة الأزهر — المجلد الثانى عشر ص ٢٦٠، تفسير الإمام المراغى لقوله تعالى : « وجنة عرضها كعرض السموات والأرض » =

على أن ما يعدل فكرة التمثيل عند الإمام شيوعاً في تفسيره هو موقفه الأخير فيا أشكل فهمه من آيات القرآن الكريم، خاصة المتشابه منها وماتعرض لأمور غيبية ، إنه التفويض المطلق على طريقة السلف الصالح في معرفة حقيقتها إلى الله تعالى ، وأن علينا أن نؤمن بها كما وردت ، ويسعنا في ذلك ما وسع صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتابعيهم[1] أما الجرأة على الغيب وتأويله فيعد جريمة واعتداء على ما استأثر الله بعلمه[2] .

ففي تفسير قوله تعالى : « وكل شيء أحصيناه كتاباً » (٢٩ النبأ) يقول : « إن كتابة الله تعالى على النحو الذي يليق بتنزيهه ، ولا نكلف بالبحث عنها ، فذلك مما نؤمن به ونكل علم حقيقته إلى الله[3] » ويقول قريباً من هذا في قوله تعالى : « وإذا الصحف نشرت » (١٠ التكوير) : الصحف التي تنشر يوم القيامة بعد البعث هي صحف الأعمال والذي يجب علينا اعتقاده أن أعمال العباد تظهر لهم ثابتة مبينة لا يرتابون فيها يوم الجزاء ، ويعبر عن معنى ذلك الثبوت والبيان بنشر صحف الأعمال ، أما كون الصحف على مثال الأوراق أو الألواح التي نكتب عليها أو مايشبههما فذلك مما لم يصل علمنا إليه ، ولن يصل إليه بمجرد العقل ، ولم يرد عن المعصوم ﷺ فيه نص قاطع[4] » .

= (٢١ الحديد) حيث يتألف فيه التمثيل مع التفويض بقوله : « وقد وصف الجنة بأن عرضها السماء والأرض مجتمعتين ، وإذا كان العرض كذلك كان الطول أكثر امتدادا ، والظاهر أن هذا تمثيل للعباد بما يعقلونه ويقع في أفكارهم وتوسعهم وأوسع شيء يقع في توسعهم هو مقدار السماء والأرض .

(١) تفسير المنار ١/١٢٢ .

(٢) تفسير جزء عم ص١٤٢ .

(٣) تفسير جزء عم ص٨ . (٤) السابق ص٢٣ .

ويقول حول الجنة والنار فى تفسير الآيات الكريمة : « إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين » حتى قوله تعالى : « ذلك لمن خشى ربه » (٦ — ٨ البينة) : « إن المراد من الجنة دار النعيم فى الحياة الآخرة ، وهى مما يجب علينا الاعتقاد به ، وأن النعيم واللذة فيها أكمل وأوفر من جميع لذائذ الدنيا . .

ولايجوز لنا البحث فى حقيقتها ولا أين موضعها ولا كيفية التمتع فيها ، فإن ذلك لايعلمه إلا الله ، كما أن المراد من النار دار العذاب فى الآخرة ، وهى مما يجب علينا الإيمان بها ، وأن العذاب فيها أشد من العذاب فى نار الدنيا ، ولايجوز لنا البحث فى حقيقتها ولا أين موضعها ، فذلك مما لايمكن لعقولنا أن تصل إليه ، وليس بمحال عقلى حتى نحتاج فيه إلى تأويل[1] » .

وبعد تحديد هذه المواقف الثلاثة لا نستطيع الزعم بأن للإمام نزعة اعتزالية عقدية ، كشفت عنها فكرة التمثيل فى تفسيره ، وذلك من جراء نزعته العقلية فى تأويل النصوص وتأثره بالبلاغيين القـــدامى وعلى رأسهم عبد القاهر والزمخشرى ، فإن مثل هذا الزعم[2] لايجد له سنداً ولا أساسا ، فضلا عن أنه يناقض تحذير الإمام من الدخول فى فهم القرآن بعد اعتناق عقيدة سابقة ،

---

(١) تفسير جزء عم ص ١٠٤ ، وانظر ص ٢٩ ، ١١١ ، تفسير المنار ١/ ٩٧، ٢٣١، ٣٠٧، ١٢/ ١٦ ، تفسير جزء تبارك — المغربى ص ٧، ٣٩ .

(٢) ردد هذا الزعم الشيخ محمد الذهبي حيث قال : إن الحرية الواسعة التى أعطتها مدرسة المنار لنفسها فى تفسير القرآن جعلتها تجارى المعتزلة فى بعض تعاليمها وعقائدها ، وحملت بعض ألفاظ القرآن من المعانى ما لم يكن معهوداً عند العرب فى زمن نزول القرآن ، كما أنها بسبب هذه الحرية تأولت بعض الحقائق الشرعية وعدلت بها عن الحقيقة إلى المجاز والتمثيل جهلا منها بقـدرة الله وصلاحيتهـا لكل ممكن . راجع : التفسير والمفسرون ٣/ ٢١٥— ٢١٦ .

كما يناقض مسلكه الذى قررناه من التفويض — والتفويض فحسب — فى أمور الغيب وغيرها من الآيات المتشابهات، ولايعدو الأمر فى تصورنا أكثر من اشتراك الإمام مع المعتزلة فى الإعلاء من شأن العقل واستخدامه بحرية فى التأويل والتمثيل، مع اختلافهم فى الغاية والهدف من هذه الحرية العقلية .

لقد آمن الإمام بأن الوحى والعقل كليهما أثر من آثار الله فى الوجود، كما أن كليهما مصدر هداية، ويهدف إلى تحديد الطريق المستقيم للإنسان فى الحياة، فمن الضرورى انسجامهما وتعاونهما فى تحقيق رسالتهما ، ومن هنا كان استخدام الإمام للعقل — لا كما استخدمه المعتزلة فى تأييد عقائدهم ومذهبهم — بل فى تقريب الإسلام وأفكاره من العلماء المحدثين الذين لايؤمنون إلا بما تقبله عقولهم وماتسلم به مناهجهم[1] .

ونكتفى هنا بما قاله الإمام نفسه — بعد نقل طريقة السلف فى التنزيه والتفويض فى المتشابه وطريقة الخلف فى التأويل : — « وأنا على طريقة السلف فى وجوب التسليم والتفويض فيما يتعلق بالله تعالى وصفاته وعالم الغيب، وأننا نسير فى فهم الآيات على كلتا الطريقتين ، لأنه لابد للكلام من فائدة يحمل عليها ، لأن الله عز وجل لم يخاطبنا بما لانستفيد منه معنى »[2].

ويشبه مسلك الإمام تجاه أمور الغيب والمتشابه فى القرآن مسلكه تجاه تفسير مبهمات القرآن فلا يتجاوز فى شرحها مايحتمله مضمون النص ممسكا عن تعيينها وتحديدها لعدم إسهام ذلك فى تحقيق هداية القرآن أو العظة والاعتبار من ذكرها، حيث يقول حول العذاب الذى نزل من السماء ينى

---

(١) تفسير المنار ١/٢٧٤ .

(٢) السابق ١/٢٥٢ .

إسرائيل : « ونسكت عن تعيين نوع ذلك الرجز كما هو شأننا فى كل ما أبهمه القرآن »[1] .

ويقول حول توبة بنى إسرائيل بقتل أنفسهم : «قال الجلال - كغيره - إن الذين قتلوا سبعون ألفا ، والقرآن لم يعين العدد ، والعبرة المقصودة من القصة لاتتوقف على تعيينه ، فنمسك عنه» ، قال صاحب المنار : وهذا مذهبه فى جميع مبهمات القرآن يقف عند النص القطعى لايتعداه ، ويثبت أن الفائدة لاتتوقف على سواه[2] .

وبوسع الراصد لبذور التجديد هنا أن يفسح مكاناً كبيراً لبدايات الاتجاه العلمى فى تفسير القرآن الكريم الذى فرض نفسه على خريطة التفسير فى مصر ، ولسنا فى حاجة إلى تقرير أن معارضة مثل ذلك الواقع تعد من المكابرة أو الكبرياء الأنانى الذى لايجد له مايبرره سوى الحجر على أهل الاختصاص كالأطباء وعلماء الطبيعة والفلك وغيرها تناولهم النصوص التى تقع فى دوائر اختصاصاتهم ، وإذا كان الهدف من القرآن الكريم وتفسيره هو تحقيق الهداية والعظة فليس فى تحقيق هذا الأمل العزيز مايبرر جهل المفسر المسلم بمعطيات هذه العلوم ، وتنكره لعونها الواسع وخبرة أصحابها فى كشف جوانب هامة من معانى النص القرآنى .

وتبرز فكرة التفسير العلمي — وتتكرر دائماً وعلى صور كثيرة — فى تصريحات الإمام ومدرسة المنار ولاسيما فى تطبيقها على الناحيتين التاريخية والعلمية الطبيعية لمعرفة الكون وسنن الله تعالى فيـــه ، مما يعين على فهم

---

(١) تفسير المنار ٣٢٥/١ .

(٢) تفسير المنار ٣٢٠/١ ، وانظر ص٤٥٤ ، وتفسير جزء عم ص ٤٦ .

القرآن[1] ، وسائر العلوم من الرياضيات والطبيعيات وغيرها لايضر شيء منها بالدين ، بل يقويها كما أنها تقويه[2] ، ولأن القرآن الكريم موافق لما يتجدد من العلم الحق والتشريع العدل أو غير مخالف له . . . كان إعجازه مما يعجز الزمان عن إبطال شيء منه ، وقد ثبت هذا للقرآن وحده ، فهو كتاب مشتمل على كثير من أمور العالم الكونية والاجتماعية مرت العصور وتقلبت أحوال البشر فى العلوم والأعمال ، ولم يظهر خطأ قطعى فى شىء منها ، لهذا كانت سلامته من الخطأ ضربا من ضروب إعجازه للبشر ، وإن لم يكن مما تحدى به الرسول ﷺ لأنه لم يكن ليظهر إلا من بعده ، فادخر ليكون حجة على أهله .. . فالقرآن يشتمل على تحقيق كثير من المسائل العلمية والتاريخية التى لم تكن معروفة فى عصر نزوله ، ثم عرفت بعد ذلك بما انكشف للباحثين والمحققين من طبيعة الكون وتاريخ البشر وسنن الله فى الخلق ، . . . وهذه الأنواع من المعارف كانت مجهولة للعرب أو لجميع البشر فى الغالب ، حتى أن المسلمين أنفسهم كانوا يتأولونها ويخرجونها عن ظواهرها لتوافق المعروف عندهم فى كل عصر من ظواهر وتقاليد ، أو من نظريات العلوم والفنون الباطلة[3] .

وقد حرصنا على إيراد هذا التصريح على طوله لما فيه من ردود قاطعة على الدعاوى التى تقلل من تلك النزعة العلمية عند الإمام ومدرسته ، وأقوى هذه الدعاوى عند أصحابها الزعم بأن الأستاذ الإمام يتناول بعض آيات القرآن فيشرحها على أساس من نظريات العلم الحديث ، وغرضه بذلك التوفيق بين معانى القرآن التى قد تبدو مستبعدة فى نظر بعض الناس وبين ما عندهم من

(١) تفسير المنار ١/٧ .
(٢) الأعمال الكاملة للإمام ٣/٨٣ .
(٣) تفسير المنار ١/ ٢٠٨ — ٢١٠ .

معلومات توشك أن تكون مسلمة عندهم أو هي مسلمة بالفعل ، وهو يخرج أحياناً بمثل هذا الشرح والبيان عن مألوف العرب وماعهد إليهم وقت نزول القرآن[1] ».

فهل هي نظريات أو فرضيات علمية حقاً تلك التي يشرح الإمام ومدرسته نصوص القرآن على أساس منها ؟ لقد دسها المستشرق « جولد تسيهر » وانخدع بها كثير من الدارسين المسلمين حين رددوا مازعم أن « التفسير الحديث لمدرسة محمد عبده لايجبن أمام التوفيق بين القرآن والنظريات الحديثة في العلوم الكونية ، ولاريب أن ذلك ليس مفاجأة هينة بالنسبة إلى نظرتنا المتوارثة إلى العلم الإسلامي... وبهذه الروح يشرح تفسير محمد عبده ومدرسته بكثرة نسبياً — نظريات حديثة في القرآن ، كما يجد في القرآن نظريات حديثة عن الأمراض وعلاجها[2] » .

ولو صح هذا الزعم لكان الإمام مجدفاً مخرباً للفكر الإسلامي ، ولكن الحقيقة أن الإمام قد وضع وأرسى عملياً مبدأ الأخذ بيقينيات العلم وحدها في التفسير ، فحين يستعين بسنة الجاذبية العامة في تفسير قوله تعالى : « والسماء وما بناها » (٥ الشمس) فيقول : « السماء اسم لما علاك ، وارتفع فوق رأسك ، وأنت إنما تتصور عند سماعك لفظ السماء ـ هذا الكون الذي فوقك فيه الشمس والقمر وسائر الكواكب تجري في مجاريها وتتحرك في مداراتها ، هذا هو السماء وقد بناه الله — أي رفعه — وجعل كل كوكب من الكواكب منه بمنزلة لبنة من بناء سقف أو قبة تحيط بك وشد هذه

---

(١) التفسير والمفسرون ٣/٢٣٣ ، وتعد هذه الدعوى التي أجملناها أقوى ما تعترض به الدوائر المناهضة للتفسير العلمي والتي أخذنا رأي الشيخ الذهبي ممثلا لها .

(٢) مذاهب التفسير الإسلامي ص ٣٨٢—٣٨٣ .

الكواكب بعضها إلى بعض برباط الجاذبية العامة ، كما تربط أجزاء البناء الواحد بما يوضع بينها مما تتماسك به[1] » ، حين يفعل الإمام ذلك — محاولا إظهار ما استكن في كونيات القرآن من آيات الله في الخلق — يرمي بالإساءة إلى الإسلام والقرآن أبلغ إساءة ؟ أم يخطأ في تفسير الآية الكريمة لأن القرآن حينما يتحدث عن السماء أو السموات يقصد بها شيئاً آخر متميزاً عن الشمس والكواكب ، كما يقول المتعصبون ضد التفسير العلمي[2] .

أم ياترى يعد هذا التفسير منه — بالرغم من عدم إلزامه أحداً به[3] — فتحاً جديداً ، لأنه لم يفسر الآية على أساس فرض علمي أو نظرية ، ولكن على أساس قانون عام ثبت بالتجربة العلمية وبالبحث الرياضي وبالأرصاد الفلكية[4] ؟

والإمام قد بين بمسلكه هذا أن المتعرض لتفسير الآيات القرآنية الكونية ينبغي عليه أن يلم ولو بجانب صالح من الحقائق العلمية المتصلة بموضوع الآية المراد تفسيرها ، مع مراعاة الدقة الواجبة في التطبيق ، كما دل بذلك على ريادته وجهده الخاص في هذا الميدان[5] .

---

(١) تفسير جزء عم ص ٧٣ .

(٢) الإسلام في عصر العلم — الغمراوي ص٢٦١ — ٢٦٢ .

(٣) يستشعر معارضو التفسير العلمي تهافت دعواهم كما يظهر من هذه النبرة الخفيضة في قول الشيخ الذهبي : « أليس الأولى بنا أن نؤمن بما جاء به القرآن ولا نخوض فيما وراء ذلك من تفصيلات كما هو مذهب الشيخ · أحسب أن الشيخ يضرب ذلك مثلا ولا يريده على أنه أمر لا بد منه » التفسير والمفسرون ٣/ ٢٣٤ .

(٤) كان قانون الجاذبية العامة أهم قانون طبيعي معروف في عهد الشيخ محمد عبده وقد تم اكتشافه في القرن السابع عشر على يد العالم الطبيعي (نيوتن) .

(٥) الإسلام في عصر العلم — الغمراوي ص ٣١٦ .

والشواهد فى القرآن الكريم كثيرة وواضحة فى احتواء القرآن الكريم على العجائب العلمية المكتشفة فى زمان بعد زمان ، والآيات الجامعة لأدق قواعد العلوم الكونية والطبيعية وغيرها مثل قوله تعالى : « وأرسلنا الرياح لواقح » (٢٢ الحجر) ، وقوله تعالى : « ومن كل شيء خلقنا زوجين » (٤٩ الذاريات) ، وقوله تعالى « سبحان الذى خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون » (٣٦ يس) وقوله تعالى : « والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شيء موزون » (١٩ الحجر) وقوله تعالى : « وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء » (٧ هود)(١) .

أما وسيلة الإمام ومدرسته إلى ذلك مما يرجع إلى اللغة القرآنية نفسها ، فهى مراعاة معانى الألفاظ القرآنية كما كانت فى اللغة عند نزول الوحى والاحتراس مما طرأ على معانيها من تطور واستعمالات ، ومراعاة القواعد النحوية والبلاغية خاصة قاعدة ألا يخرج اللفظ من الحقيقة إلى المجاز إلا بقرينة كافية فى نفس الكلام ، يقول الإمام بعد نقده للجلال فى تفسير قوله تعالى : « فيه ظلمات ورعد وبرق » (١٩ البقرة) : « الظلمات ظلمة الليل والسحب والصيب ، والرعد الصوت المعروف الذى يسمع فى السحاب عند اجتماعه ، والبرق الضوء الذى يلمع فى السحاب أو الأفق ، وهذا ما كان يفهمه العرب من الألفاظ ، وهو الذى يفهمه الناس اليوم ، ولا يجوز صرف الألفاظ عن معانيها الحقيقية إلا بدليل صحيح(٢) .

وفى معنى دحو الأرض فى قوله تعالى : « والأرض بعد ذلك دحاها »

---

(١) تفسير المنار ١ / ٢١١ ، ١٢ / ١٧ .

(٢) تفسير المنار ١ / ١٧٤ .

(٣٠ النازعات) يقول الإمام : « قد يكون المراد — والله أعلم — أنه دحاها عندما فتقها هي والسموات من المادة الدخانية التى كانت رتقا ، وفيه دلالة أو إشارة إلى أنها كرة أو كالكرة فى الاستدارة ، ولا يبعد أن يكون المراد بدحوها ودحرجتها حركتها بقدرته تعالى فى فلكها « وكل فى فلك يسبحون » (٤٠ يس) ، وهذا لا ينافى ما قيل من أن معناه بسطها ، أى وسعها ومد فيها وأنه سطحها ، أى جعل لها سطحا واسعاً يعيش عليه الناس وغيرهم ، فمن جعل مسألة كرويتها وسطحها أمرين متعارضين يقول بكل منهما قوم يطعنون فى الآخرين ، فقد ضيقوا من اللغة والدين واسعاً بقلة بضاعتهم فيهما معاً[١] .

ولا يذهب الإمام بعيداً بهذا القول ، فإن الله خاطب العرب فى قرآنه بما تفهمه عقولهم وقت التنزيل ولا يجاوز فى نفس الوقت الحقيقة العلمية التى تكشف عنها السنون والأزمان[٢] ، ومن المفسرين من تنبه إلى هذا ومنهم من غفل ، فصرف اللفظ عن حقيقته التى كشفت عنها العلوم الحديثة — إلى أنواع من المجازات تتمشى مع معارف عصره وأعرافه .

وقد ساق الإمام مثالا من هـــذا فى معرض الحديث عن إعجاز القرآن الكريم فى قوله تعالى : « وأرسلنا الرياح لواقح » (٢٢ الحجر) من أن المفسرين كانوا يقولون : إنه تشبيه لتأثير الرياح الباردة فى السحاب بما يكون سبباً لنزول المطر بتلقيح ذكور الحيوان لإناثه ، ولما اهتدى العلماء إلى أن الريح تلقح الأشجار والثمار زعموا أن قد وصلوا إلى علم لم يسبقوا

---

(١) تفسير المنار ١ / ٢٤٩ .

(٢) تفسير جزء عم ص ٧٣ ، وانظر ص ٢١٥ من هذه الدراسة .

إليه ، ولكن بعض المطلعين على القرآن منهم صرح بسبق العرب إلى ذلك[1]، وحقيقة كان العرب يعرفون التلقيح ، إذ كانوا ينقلون بأيديهم اللقاح من طلع ذكور النخل إلى إناثها ، ولكنهم لم يكونوا يعلمون أن الرياح تفعل ذلك ، ولم يفهم المفسرون هذا من الآية ، بل حملوها على المجاز[2] ، وقد أفاد الإمام من هذا كثيراً ، والأمثلة فى تفسيره أكثر من أن تحصى[3] .

أما تلميذه رشيد رضا الذى خالفه نزعته العقلية وآثر نزعة أخرى نقلية وأفاض فى نقد من حشو تفاسيرهم بحقائق العلوم[4] ، فعنده من ذلك الكثير الذى استطرد به فى فصول ومقالات تفسيرية نصح بقراءتها منفصلة عن التفسير[5] ، وباستطاعة المرء أن يوازن بين ما أورده صاحب المنار وصاحب الجواهر فى مواضع تفسيرية مختلفة عن خلق الكون وأصله ، وتماثل مادة التكوين لمادة الخراب[6] ، أو التزاوج فى أصل الأحياء وغير الأحياء[7] ، ليخرج بنتيجة صادقة مؤداها أن تفسير المنار لو لم يكن تفسيراً موسوعياً بالدرجة الأولى لكان تفسيرا ذا اتجاه علمى ؛ إذ أن تلك النزعة فيه من أبرز

---

(١) جريا منهم على عدم الإيمان بأن القرآن من عند الله وإنما هو أثر عربي فحسب .

(٢) تفسير المنار ٢١٠/٩ .

(٣) راجع تفسير جزء عم ص ٥، ٦، ١١، ٣٩ .

(٤) راجع نقد صاحب المنار لطنطاوى جوهرى الذى أورد فى تفسيره أشتاتاً من علوم هذا العصر وفنونه الكثيرة الواسعة تفسير المنار ٧/١ .

(٥) تفسير المنار ١٨/١٢—٢٥ .

(٦) تفسير المنار ٦٤/٢ ، ١٩/١٢ ، وانظر الجواهر ١١/٤ ، ١٤٠/٦ ، ١٨٦/١٢ .

(٧) تفسير المنار ٢٠/١٢ ، وانظر الجواهر ١٧٥/٢٣ .

سماته وخصائصه التي جعلت من صاحبيه رواداً لهذا الاتجاه العلمى ، وبأن تفسير المنار من أعظم تفاسير القرآن الكريم لجمعه بين علوم السلف والخلف ولما تضمنه من خلاصة العلوم الحديثة[1] التي يجب أن تكون هدى المفسر لكتاب يعد قانون الله الذى خلق الكون ودبره .

ونأتى إلى بذور المنهجية الحديثة وأصولها الأولى فى تناول النص القرآنى ، فماذا نجد منها عند الإمام ومدرسة المنار ؟

لقد سبق التعرف على هذه المناهج الحديثة الثلاثة[2] ، وقررنا أنها مدينة فى ظهورها إلى العصر الحديث بحيث تعد أحد وجهى التجديد فى تفسير القرآن الكريم ، وكشفنا عن حاجة الناس الضرورية لهذه المناهج فى عصرنا الحاضر ، كما عرفنا التزام الإمام ومدرسته بالمنهج التقليدى حرصاً منهم على تحقيق الهداية القرآنية والتعرض لتفسير نصه كما هو فى تنقله من موضوع إلى آخر ، ولإيمانهم بقصور غيره من المناهج التفسيرية المبتغاة عن تحقيق هذه الهداية القرآنية .

وليس معنى ذلك أن مدرسة المنار كانت تنافح عن المنهج التقليدى أو تصد المناهج الجديدة وتقاوم ظهورها ، فكثيراً ما نبه الإمام وصاحبه ـ مثلا ـ على ضرورة التفسير الموضوعى وعالجوا موضوعات القرآن بطريقة خاصة تتناسب ومولد هذا المنهج الجديد[3] وقد تساموا إلى طلب ما اشترط

(١) راجع : الوحى المحمدى ص ١٤٢ ، وتفسير المنار ١٢ / ١٦ .
(٢) انظر ص ٢٠٢ وما بعدها من هذه الدراسة .
(٣) راجع دراسة موضوعية عامة عن المقومات فى القرآن وبذرة من التفسير الموضوعى حول الخطاب فى القرآن تفسير جزء عم ص ١٠ ، ص ١٣٠ ، وانظر تفسير المنار ١ / ١٥ ، ١٢٥ ، ٤٢٦ ، ١٢ / ٢٨ ، ٢٨٦ ، ١٨٨ ، وتفسير جزء تبارك ـــ المقرى ١٦ ، ٩٧ .

بعد فى تحقيق المنهج الموضوعى كاملا من ضرورة التعرف على معانى ألفاظ القرآن وقت نزوله[1] ، أو الاستعاضة عن ذلك بتجميع استعمالات اللفظ الواحد فى سياقاته المختلفة فى القرآن الكريم[2] .

وربما أدرك الإمام ومدرسته أهمية الموضوع الذى تتناوله الآيات ولكن شرط التفسير الموضوعى بقسوته وصعوبة تحققه لا يمكن من تناول الموضوع القرآنى كما ينبغى فيكون البديل لذلك هو طرح الأفكار حول هذا الموضوع والتوقف أمامه فى شبه مقال خاص منفصل يسترشد فيه المفسر بنصوص الآيات من مختلف القرآن دعماً لرأيه وتعضيداً[3] .

وينصح رشيد رضا بقراءة مثل هذه الفصول الاستطرادية الطويلة فى تفسيره وحدها فى غير الوقت الذى يقرأ فيه التفسير لتدبر القرآن والاهتداء به فى نفسه وفى النهوض بإصلاح أمته وتجديد شباب ملته[4] ، كما يشير إلى المواضع الكثيرة من هذه الفصول ويحيل إليها الراغب فى مراجعتها[5] وبإمكان القارىء العادى التعرف على هذه الظواهر من خلال نظرته السريعة ـ فحسب ـ على فهرس تفسير المنار .

---

(١) وهى مهمة صعبة لا ينهض بها إلا معجم تاريخى لألفاظ القرآن — كالمفردات للراغب الأصفهانى — وهو ما لم تشهده المكتبة القرآنية بعد إلا فى تلك المحاولة الفريدة التى انقطع بعدها ما كان يمكن أن يكملها من حلقات.

(٢) انظر تفسير المنار ٢١/١ ، وتفسير جزء تبارك ص١١٨ .

(٣) راجع فى تفسير سورة الفاتحة شرح الإمام لنقط الهداية وأنواعها ومراتبها ونقط الضالين وأقسامهم تفسير المنار ٦٢/١—٦٤ ، ٦٨—٧٢ .

(٤) تفسير المنار ١٦/١ .

(٥) راجع الوحى المحمدى ص٢٣٤ وسائر أجزاء التفسير ، وانظر تفسير جزء تبارك المغربى ص ٨٨ .

ومن الواضح أن وجود هاتين البذرتين المنهجيتين في تفسير طابعه المنهجي تقليدى كتفسير المنار، قد أوحى في حد ذاته بسلوك هذه الازدواجية في منهج جديد يجمع بين التقليدية التي تحافظ على هدائية القرآن ونظمه المعهود والموضوعية التي تبرز رأى القرآن النهائي في موضوع بعد آخر من موضوعات القرآن الكريم يشد فيه ما أجمل منها في موضع إلى ما نصل في موضع آخر حتى إذا انتهى المفسر صاحب هذا النهج من تفسير موضوعه وعلاجه عادتوا إلى نهجه التقليدى يتابع سير آيات القرآن الكريم بالشرح والتفسير، والمثال الواضح من تفسير الإمام هنا هو تفسيره لموضوع وقت نزول القرآن الكريم عامة عند تعرضه لتفسير قوله تعالى: «إنا أنزلناه في ليلة القدر» (١ القدر) حيث استحضر معها كل الآيات النازلة في ذلك من سورتى الدخان والبقرة[1] ليعالج الموضوع برمته، في ضوء الآيات، ويبرز لنا التكامل بين أجزائه والتماسك بين أطرافه بعيداً عن طنين المقولات والمأثورات حول هذا الموضوع ومستعينا بالآيات نفسها في تفصيل بعضها لما أجمله الآخر وتوضيح بعضها لما أبهمه غيره[2] وواضح من هذا المثال علاجه لموضوع الإعجاز القرآنى وآيات التحدى في القرآن الكريم التى تعرض لها جميعاً[3] عند الآيات الأولى التى عرضت له في القرآن، وهي آيات سورة البقرة «وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله

---

(١) هذه الآيات هي قوله تعالى: «حم. والكتاب المبين إنا أنزلناه في ليلة مباركة إنا كنا منذرين. فيها يفرق كل أمر حكيم» (١ — ٤ الدخان) وقوله تعالى: «شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان» (١٨٥ البقرة).

(٢) تفسير جزء عم ص ٩٧ — ٩٨، وراجع: ٢٤، ٣٢، ٦١، وانظر المنار ٢، ٢٨٦، ٣٢١.

(٣) هذه الآيات هي ٨٨ من الإسراء، ٣٨ من يونس ١٣ من هود.

وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين » (٢٣ – ٢٤ البقرة)، مع أن هذه الآيات متأخرة في النزول عن غيرها من آيات التحدي[1].

ونختم هذا الفصل في بذور التجديد التفسيري في مدرسة المنار بتفصيل ما سبقت الإشارة إليه من احتواء تفاسير هذه المدرسة على البذور غير الناضجة التي لم تعدم من تلقفها وتعهدها بالرعاية وأنشأ من حولها أنشطة فكرية بعيدة عن حقل التفسير القرآني.

ومن الحق أن مدرسة المنار قد تمتعت بحرية عقلية واسعة غير أن هذه الحرية كانت تحد منها الضغوط المادية، ويكبلها عنف المواجهة والتحدي بين حضارة مادية مفعمة بالحركة والحياة، والقيم الإسلامية المعطلة في مجتمع راكد، ولذا فقد ظهرت بعض التجاوزات عن المبادىء المقررة لدى مدرسة المنار، ولسنا خروجاً عن الخط المألوف في التطبيق العملي لتفسير هذه المدرسة.

لقد آمنت مدرسة المنار بوحدة الغرض والمقصد من القرآن الكريم، وهو تحقيق الهداية للناس، وبالغت في الإيمان بهذه الفكرة فقصرت عليها مهمة القرآن وكان من نتيجة هذه المبالغة أن انجرفت مدرسة المنار إلى التورط في الزعم بأن ما جاء في القرآن من أخبار تاريخية لم يقصد بها إلا العظة والاعتبار بصرف النظر عن حقيقة هذه الأحداث والقصص أو الكشف عن ظروفها وملابساتها كما حدثت، أو تحديد أزمانها وأمكنتها وغير ذلك مما لا يعد من مهمات الدين الإسلامي، فليس التاريخ من حيث هو تاريخ أحد العلوم التي تطلب من الكتاب الإلهي، ولم يذكر فيه شيء منه يقصد سرد

---

(1) تفسير المنار ١ ١٩٠—١٩٨، وانظر ١٢ ٦٦.

حوادث التاريخ ، وإنما جاء ماجاء فيه من ذكر أمم الرسل للعظة والاعتبار ، وبيان سنن الله تعالى فى الأمم والأقوام[1] ، فتجيء آيات القرآن الكريم فى قصص السابقين على أسلوب القرآن الخاص الذى لم يسبق إليه ، ولم يلحق فيه فلا تلتزم الآيات ترتيب المؤرخين ولا طريقة الكتاب فى تنسيق الكلام وترتيبه على حسب الوقائع حتى فى القصة الواحدة وإنما ينسق الكلام بأسلوب يأخذ بمجامع القلوب ويحرك الفكر إلى النظر تحريكا ويهز النفس للاعتبار هزاً[2] .

ويؤكد الإمام فكرته هذه فى صورة تفصيلية يرد بها على كثير من أعداء القرآن الذين يأخذون عليه عدم الترتيب فى القصص ، ويجيب عن تلك الشبهة بما يعد ضربا من ضروب الإصلاح العلمى أتى به القرآن منذ نزل ، وأيده سير الاجتماع فى الإنسان فيقول : « والجواب عن هذه الشبهة يفهم مما قلناه مراراً فى قصص الأنبياء والأمم الواردة فى القرآن ، وهو أنه لم يقصد بها التاريخ وسرد الوقائع مرتبة بحسب أزمنة وقوعها ، وإنما المراد بها الاعتبار والعظة ببيان النعم متصلة بأسبابها لتطلب بها وبيان النقم بعللها لتتقى من جهتها ، ومتى كان هذا هو الغرض من السياق فالواجب أن يكون ترتيب الوقائع فى الذكر على الوجه الذى يكون أبلغ فى التذكير وأدعى إلى التأثير . . . إن الباحثين فى التاريخ لذلك العهد قد رجعوا إلى هذا الأسلوب فى التقديم والتأخير... والنظر فى كل حادثة من حوادث الكون من حيث بيان أسبابها ونتائجها من غير تفصيل ولا تحديد لجزئيات الوقائع بالتاريخ فإن ترتيب الوقائع هو من الزينة فى وضع التأليف فلا يتوقف عليه الاعتبار ، بل ربما يصد عنه بما يكلف الذهن

---

(١) تفسير المنار ١/ ٢١٢، ٢٧٩ .
(٢) تفسير المنار ١/ ٣٤٦ .

من ملاحظته وحفظه »[1] .

وعلى الرغم من وضوح فكرة الإمام فى ربطه لعدم التنسيق الزمنى لحوادث التاريخ التى ليست من مهمات الدين بالهدف من ذلك وهو تحقيق الهداية والعبرة فحسب على الأسلوب القرآنى فإن ذلك قد اتخذ ذريعة وركيزة لما ادعى بعد أن القرآن يسرد حوادث التاريخ وقصصه فى صورة فنية لا ترتبط بالواقع أو يكون هذا الأخير هوآخر العوامل التى تدخل فى اعتبار القرآن على نحو ما يحدث من الأعمال الفنية البشرية[2] .

وينعى هذا الدارس على المفسرين خطأهم فى فهم القصص القرآنى على أساس من التاريخ ذلك الذى فتح عليهم باب الطعن فى القرآن الكريم وفى النبي صلى الله عليه وسلم،ولو أنهم أعرضوا عن هذا الأساس وحاولوا فهم القرآن على أساس من الفن الأدبى لأغلقوا هذا الباب وسدوا على المشركين والمبشرين جميع سبلهم[3] .

ويتساءل الكاتب عن وجود الحرية الفنية فى الخلق والابتكار في القرآن الكريم ؟ أم أنه التزم طريقة واحدة هى طريقة الصدق والتحرى عن الحقيقة حين يصور أحداث التاريخ ؟

---

(١) تفسير المنار ١/٣٢٧ .

(٢) نشير بذلك إلى محاولة (الفن القصصى فى القرآن الكريم) للدكتور محمد أحمد خلف الله التى قرر أمين الخولى فكرتها بقوله فى بيانه الشهير (إن القصص القرآنى لون من البيان تغنى فيه كتاب العربية الأعظام على خطة له هى التى حاول الباحث تعرفها فى رسالته بعرض لما بين التاريخ والقصص القرآنى ، واطمأن إلى أنه ليس قصصاً لتمام التاريخ ، ولذلك لا يلزم أن تكون كل حوادث القصص قد وقعت بل منها ما هو تصوير وتمثيل لمعانى) . راجع : الفن القصصى ص ط من تقديم الكتاب .

(٣) الفن القصصى ص ٢٨ .

ويجيب الكاتب في صراحة : بأن الاستقراء قد دل على أن ظواهر كثيرة من ظاهرات الحرية الفنية توجد في القرآن الكريم ، وعدد منها ستا لعل أخطرها الزعم بوجود مواقف لم تحدث بعد في سياق القصة التي تصور أحداثاً وقعت وانتهت كإنطاق الله اليهود بقولهم : « إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله » (١٥٧ النساء) ، فهذا القول والحوار تصوير لم يحدث بعد بل لعله لن يحدث[1].

وينتهي الكاتب إلى أن القصة التاريخية في القرآن قصة أدبية يقصد منها غير ما يقصد من التاريخ ، وتعرض غير ما يعرض التاريخ وتثبت غير ما يثبت التاريخ[2].

ولسنا ندري كيف فات على مدعي فنية القصة القرآنية بهذا الاعتبار السابق أن تصريح الإمام في أكثر من موضع في تفسيره بأن التاريخ غير مقصود في القرآن لا يستلزم أن يكون ماورد منه للعظة والعبرة والهداية غير صادق تاريخياً مع الواقع ، كما لا ندري كيف فوت المدعي ذلك النص الصريح للإمام - وهو الحريص على تتبع نصوص الإمام التي تدعم وجهة نظره - الذي يرجع فيه حوادث التاريخ إلى القرآن والاحتكام إليه وحده في ذلك ويتشكك فيما زاد منها على ما ورد في القرآن الكريم ، يقول الإمام : « وقد قلت لكم غير مرة إنه يجب الاحتراس في قصص بني إسرائيل وغيرهم من الأنبياء وعدم الثقة بما زاد على القرآن من أقوال المؤرخين والمفسرين ، فالمشتغلون بتحرير التاريخ والعلم اليوم يقولون معنا إنه لا يوثق بشيء من

---

(١) الفن القصصي ص ٥١ ، ٥٣ .

(٢) السابق ص ١٢٩ .

تاريخ تلك الأزمنة التى يسمونها أزمنة الظلمات إلا بعد التحرى والبحث واستخراج الآثار . . . ونحن إذ نعذر المفسرين لحسن قصدهم لا نعول على ذلك ، بل ننهى عنه ونقف عند نصوص القرآن لا نتعداها وإنما نوضحها بما يوافقها إذا صحت روايته[1] .

ولا نستكثر الآن حول هـذه الفكرة فلنا تعاليق وآراء حول ما نسج حولها[2] من خيوط فنية القصص القرآنى التى شكلت سداه ولحمته — تأتى فى حينها ، حسبنا الآن أن نقول إن المؤلف قد آثر أن يعالج مابدا له من تفاوت واضطراب بين أحداث التاريخ — كما رويت — وقصص القرآن من زاوية القرآن وجدها فركز على جانب الفنية فيه إلى حد الزعم باختلاق القرآن لأحداث لم تكن ، أو التحدث عن أشخاص وهمية لا حقيقة لوجودها بغرض التأثير على المعاصرين لمحمد ﷺ ، وشرح مبادىء الدعوة الإسلامية والتمكين لها[3] ، ولم يعالج المسألة من جانب التاريخ نفسه الذى افترض المؤلف صدق ما جاءنا عنه تماماً مع أن المشتغلين بتحرير التاريخ والعلم — كما يقول الإمام — يقررون أنه لا يوثق بشىء من تاريخ تلك الأزمنة التى يسمونها أزمنة الظلمات إلا بعد التحرى والبحث واستخراج الآثار وغير ذلك من أمور التوثيق التى ما توافرت لسفر فى العالم كما توافرت للقرآن الكريم .

أما ما يستحق التنبيه عليه هنا ويدعو للعجب فهو أن صاحب المنار الذى اشترك مع الإمام وشاطره فيما يتعلق بذلك الجانب التاريخى يبين صفوة الوقائع

---

(١) تفسير المنار ١ /٣٤٧ .

(٢) راجع ص ٥١٥ ، ٥٨٢ من هذه الدراسة .

(٣) الفن القصصى ص ٥٣ ، ٢٦٢ .

ومحل العبرة فيها ولا يترجم جميع أقوال شخوص التاريخ ولا يشرح أعمالهم ببيان جزئياتها ، وإنما يقتصر - فحسب - على ذكر الواقع وروح ماصح من كتب السابقين فى ذلك ، أو يصحح ما حرف منها[1] - نقول : إن صاحب المنار بالرغم من هذا ، ومن تنبيهه وتكراره الشديد على تحريف هذه الكتب[2] يتورط فى الأخذ عنها والاستشهاد لتفسيره بما جاء فيها .

ولنا أن نتصور مدى ذلك التورط من تعليقه الطويل - في العلاوة الثانية - على تفسيره لقصة نوح عليه السلام إذ يذكر فيها بعناوين بارزة حادثة الطوفان فى القرآن والتوراة والإنجيل والتاريخ القديم والأمم القديمة وقصة نوح فى سفر التكوين والتحقيق فى أنه ليس من توراة موسى ، مع قوله فى ذات الوقت إن القرآن يوافق سفر التكوين فى عمر نوح[3] .

وفى تفسيره للميثاق الغليظ الذى أخذه الله على اليهود فى قوله تعالى : « وأخذنا منهم ميثاقاً غليظاً » (١٥٣ النساء) يقول : والظاهر أن المراد به ما ذكرناه من العمل بالتوراة كلها بقوة واجتهاد ، وما يتبع ذلك من البشارة بعيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام ، وهو ما تراه أو ترى بقاياه إلى الآن فى الفصل التاسع والعشرين إلى الفصل الثالث والثلاثين من سفر تثنية الاشتراع ، وهو آخر التوراة التى بأيديهم[4] » ثم ينقل فقرات مطولة من هذه الفصول .

---

(١) تفسير المنار ٦ ٣٣٥ .

(٢) السابق ٦ ٣٦، ٢٨٩ .

(٣) تفسير المنار ١٢ ١٠١—١٠٦ .

(٤) تفسير المنار ٦ ١٤ ، وانظر ماسبقت الإشارة إليه فى ص ٢٥٩ من هذه الدراسة .

ولا تستكثر مرة أخرى من ذكر نماذج للاستشهاد على ما أصبح ظاهرة عند صاحب المنار الذي خالف أستاذه نزعته العقلية ، وآثر نزعة أخرى أثرية جرته إلى سوق مثل هـذه الأشياء عن الكتب القديمة دون التروى فى نقلها وتمحيصها ، الأمر الذى عرض تفسيره ـ وهو ذو نزعة نقدية ـ إلى تهمة الجمع الحاطب فى ليل أو نهار على غرار تفاسير الأقدمين[1] .

أما ما لا يفوتنا التنبيه إليه هو أن ذلك التصرف كان مدعاة أيضاً إلى دخول بعض الأدعياء إلى مجال التفسير القرآنى بأنشطة فكرية تزعم لنفسها العمل بالتقريب بين الأديان وتوحيدها وصولا إلى الدين العالمى أو الدين الأممى[2]، جاهلين أو متجاهلين بأن لا دين عند الله إلا الإسلام ، وناسين أو متناسين أن التوفيق بين ما هو حق ، وما هو باطل ، والمصالحة بينهما لا يمكن أن تتم إلا على حساب الحق الذى يجعل الإيمان بما سبقه من أديان ورسل شرطا لتحققه ووجوده ، فى حين أن غيره من الأديان السابقة ، والباطلة لا تعترف ـ فيما تطورت إليه ـ بهذا الدين الجديد الأخير .

كما سمح هذا التصرف بدخول إسرائيليات جديدة فى شرح كتاب الله الكريم والتطاول والتهجم على تعيين وتحديد أمور غيبية فى ضوء رؤى القديسين وأحلامهم[3] ، وهو أمر جاهد علماؤنا طويلا لتحرير فهمنا الدينى

---

(١) القرآن العظيم ـــ درجون ص ٢٣٣ .

(٢) القرآن ـــ محاولة لفهم عصرى ـــ مصطفى محمود ص١٥٢ـــ ١٥٤ .

(٣) تتبع فى فصل « الساعة » وحده من كتاب (القرآن ـــ محاولة لفهم عصرى) ما جاء فيه من رؤيا يوحنا اللاهوتى عن : علامات الساعة ويأجوج ومأجوج وصورة القيامة ، ونور الله الذى تشرق الأرض به ، وعن تبدل الأرض غير الأرض والسموات ... الصفحات ١٨١، ١٨٦، ١٨٩، ١٩٢، ١٩٣ نقلا عن الإصحاحات السادس ، والثامن ، والعشرين ، والواحد والعشرين .

منه بعد أن وضح لهم إغراض أصحابه وحرصهم على تحريف فهم المسلمين للقرآن ، حين عز عليهم تحريف نصه كما حرفوا كتبهم ، وحسب المرء هنا ذلك القول عن الجنة والجحيم الذى لا يجد عناء فى الوقوف على ما وراءه من من أغراض وما يعكسه من صور مشتركة فى جميع الأديان كما يقول صاحبه : وكل ماجاء عن الجنة[1] والجحيم ماهو إلا ألوان من ضرب المثال.. وألوان من التقريب وألوان من الرمز ، وفى العهد القديم يصف أشعيا يوم الرضوان قائلا : يصنع رب الجنود لجميع الشعوب فى هذا الجبل سمائن ووليمة خمر ، ويمسح السيد الرب الدموع من كل الوجوه وفى تراتيل القديس إفرايم : ورأيت مساكن الصالحين رأيتهم تقطر منهم العطور وتزينهم ضفائر الفاكهة والريحان ... وكل من عف عن الشهوات تلقته الحسان فى صدر طهور[2].

وثمة أمر آخر وطأت فيه مدرسة المنار لانحراف فى مجال التفسير القرآنى حين تجاوزت نسبياً ما التزمت به فى فهم المبهمات الواردة فى القرآن[3] ، وطرحت فى تحديد بعض المبهمات وتعيينها تصورات ربما قبلها مضمون النص أو تأبى عليها بالرغم من اعتراف أصحاب المنار بعدم إسهام ذلك فى تحقيق العظة والاعتبار والهداية المبتغاة من القرآن الكريم ، ولكنها ضغوط المادية التى افتتن بها العقل الحديث وآثر عدم الإيمان بما وراءها من أمور الغيب وحقائق الدين الروحية ، ومن هنا كان من مجاراة المناريين للمادية

---

(١) أى فى قوله تعالى : « مثل الجنة التى وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه ... » (١٥ محمد) .

(٢) القرآن — محاولة لفهم عصرى ص ٨٦ .

(٣) راجع ص٢٧٥ من هذه الدراسة .

الحديثة ، والخضوع لضغوطها تلك التصورات والتأويلات حول الملائكة بالقوى الطبيعية والجن والشياطين بالمكروبات وغيرها .

فبعد أن فسر الإمام سورة الفيل بعبارة موجزة واضحة فى الدلالة على قدرة الله وإهلاكه لأعدائه الذين أرادوا هدم بيته قال : « وكان يمكن أن نكتفى بذلك المعنى من الآيات ولا نزيد عليه أدنى تفصيل ، وهو كاف فى الاعتبار والعظة . . . إلى أن قال « وفى اليوم الثانى فشا فى جند الحبشى داء الجدرى والحصبة ، وقد فعل ذلك الوباء بأجسامهم ما يندر وقوع مثله . . . . وهذا ما اتفقت عليه الروايات ، ويصح الاعتقاد به ، وقد بينت السورة أن ذلك الجدرى أو تلك الحصبة نشأت من حجارة يابسة سقطت على أفراد الجيش بواسطة فرقة عظيمة من الطير ، فيجوز لك أن تعتقد أن هذا الطير من جنس البعوض أو الذباب الذى يحمل جراثيم بعض الأمراض ، وأن تكون الحجارة من الطين المسموم اليابس الذى تحمله الرياح فيعلق بأرجل هذه الحيوانات فإذا اتصل بجسد دخل فى مسامه ، فأثار فيه تلك القروح وأن كثيراً من هذه الطيور الضعيفة يعد من أعظم جنود الله فى إهلاك من يريد إهلاكه من البشر ، وأن هذا الحيوان الصغير — الذى يسمونه الآن بالميكروب — لا يخرج عنها[1] » ، وفى إثبات الملائكة والتعبير عنها بقوى الخير ، والجن والشياطين والتعبير عنها بقوى الشر يستعين رشيد رضا بالكشوف المادية حول أسباب أمراض البدن والنفس ، ومن قوله فى ذلك : « والماديون المحجوبون ينكرون مثل هذا (الملائكة والجن والشياطين) ، ومن جهل شيئاً عاداه ، ولو قيل لمن على شاكلتهم قبل كشفهم عن نسمة هذه

---

(١) تفسير جزء عم ص١١٩ ، ونلاحظ أن أكثر ما أورده الإمام هنا فيه نظر كما هو ظاهر راجع نقداً لهذا التفسير فى القرآن العظيم — عرجون ص ٢٤١—٢٤٣ .

الجنة (الميكروبات) إن في العالم أنواعاً كثيرة من المخلوقات الخفية التي لا يمكن أن يراها أحد بعينه هي سبب الأدواء والأمراض التي لا تحصى، وهي سبب التغيرات والاختمارات التي نراها في المائعات والفواكه وغيرها - لقالوا إنما هذا خرافة من الخرافات وقد كان غير المسلمين يعدون من هذا القبيل (الخرافات) حديث أبي موسى (الطاعون وخز أعدائكم من الجن وهو لكم شهادة)(1) ثم صاروا بعد اكتشاف (باشلس) الطاعون يتعجبون منه بصدق كلمة الجن على (ميكروب) الطاعون كغيره(2)، وقد قلنا في المنار غير مرة: إنه يصح أن يقال إن الأجسام الحية الخفية التي عرفت في هذا العصر بواسطة النظارات المكبرة وتسمى بالميكروبات يصح أن تكون نوعاً من الجن، وقد ثبت أنها علل لأكثر الأمراض(3).

ويعترف الإمام بضغط المادية في جنوحه ومدرسته إلى مثل هذه التأويلات بقوله فكل أمر قائم بنظام مخصوص تمت به الحكمة الإلهية، فقوامه بروح إلهي سمي في لسان الشرع ملكاً، ومن لم يبال في التسمية بالتوقيف يسمي هذه المعاني القوى الطبيعية إذا كان لا يعرف من عالم الإمكان إلا ما هو طبيعة أو قوة يظهر أثرها في الطبيعة فالله قد ذكر لنا هذه الأرواح والقوى بما كان يعرفه السلف وبالعبارة التي تلقفناها عنهم، وترك لنا النظر فيما تطمئن إليه نفوسنا من وجوه تعرفها، فالحقيقة واحدة والعاقل من لا تحجبه الأسماء عن المسميات والعمدة على اطمئنان القلب وركون النفس إلى ما أبصرت من حق... ألا إن مؤمناً لو مالت نفسه إلى فهم ما أنزل

(1) رواه الحاكم وصححه في المستدرك، وانظر: الجامع الصغير - السيوطي ٢/٥٦.

(2) تفسير المنار ٧/٣١٩.

(3) تفسير المنار ٣/٩٦ وانظر الوحي المحمدي ص ٢٧.

إليه من ربه على النحو الذى يطمئن إليه قلبه كما قلنا كان من دينه فى ثقة ومن فضل ربه فى سعة[1] .

ولا يخفى بعد ذلك ما ينطبع فى نفس القارىء لمقولات الإمام هنا وتلميذه عن الملائكة خاصة من تصور لهم يخالف منطوق آيات القرآن ومفهومها من أنهم قوى عاقلة ، وعباد لله مكرمون لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ، وغير ذلك مما لا يتأتى منهم إلا بوصفهم قوى عاقلة ومدركة .

وقد ظهر أثر هذه التصورات فيما جد بعد — من تهجم على الغيب ، وما استأثر الله بعلمه — فيما نقرأه من اجتهادات حول الملائكة يقول فيها صاحبها : ثم هناك ملائكة للعرش « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية» (١٧ الحاقة) كيف تحمل ثمانية من الملائكة عرش الله ؟ أم هي ثمانية صفوف كل صف فيه مالا نهاية من الملائكة ، أم هى ثمانية قوانين فيزيقية ، أو ميتافيزيقية — ثم ماهو العرش ؟ أهو رمز ؟ وماهو الكرسى الذى وسع السموات والأرض فى قوله تعالى : « وسع كرسيه السموات والأرض » (٢٥٥ البقرة) ؟ فإذا كان هذا هو الكرسى فما بال العرش بأسره ، وكيف تحمله مخلوقات ؟ أم هى مخلوقات غير ما نعرف على الإطلاق ؟ ولعلها قوى كهرومغنطيسية هائلة ، ألا تمسك قوانين الجاذبية بالشمس والنجوم فى فضاء الكون[2] .

ثم يصعد صاحب هذه الاجتهادات إلى مرتبة رؤية الغيب حين يقول فى الرد على صاحب (البهائية) : « إذا كانت حجته فى مزاعمه أنه لم ير الملائكة ولا الجن ولا الشياطين ، فلماذا يلزم بها البشرية ، وفى هذه البشرية من رأى

(١) تفسير المنار ١ : ٢٦٨، ٢٧٣ .

(٢) القرآن محاولة لفهم عصرى ص ١٦٥ ، وما بعدها .

الجن والملائكة والشياطين وعلم الغيب شهوداً[1] » ، ويتبرع صاحبنا فيقدم وصفة للحظوة والوصول ، يتفضل الله بعدها على أحبائه وأوليائه ، فيفتح بصيرته ليرى الملائكة شهوداً ويرى الغيب حضورا ويسمع مالا أذن سمعت[2]، ويصرح لنا بما كشف له من هذا الغيب حول حساب الله للناس الذى يبدو أنه حساب النفس للنفس تعالى الله أن يحاسب أمثالنا ويعذبهم ، ويكاد يجزم بأن ألفاظ القرآن بما فيها من جلجلة وصلصلة حينما تصف الجحيم إنما هي نذير حقيق بعذاب فوق التصور سوف نعذبه لأنفسنا بأنفسنا عدلا وصدقاً على رتبة استحقها كل منا بعمله ، ويكاد يضع يده على الحقيقة التي لا ريب فيها[3] !.

وكما كان لإنكار الماديين أثره فى تصورات مدرسة المنار حول مبهمات القرآن ومغيباته كان أيضاً لمستحدثات العلوم نفس الأثر فى تفصيل ما أجمله القرآن والدخول فى جزئيات أبهمها الله سبحانه وتعالى ، ولم يطلعنا على كيفية حدوثها ، ووجدنا عند الإمام مرة أخرى خروجاً عن نظرته فى عدم الالتزام بالتفسير العلمى للآية أو إجبار أحد على قبوله ، ويظهر ذلك من حديث للإمام عن حوادث التخريب ومقدمات الفناء وبطلان الحياة فى الأرض وامتناع المعيشة فيها بصورة خاصة[4].

---

(1) القرآن — محاولة لفهم عصرى ص ١٥٨ ، وراجع هذا على قوله تعالى : «إنه يراكم هو وقبيله من حيث لاترونهم» (٢٧ الأعراف) وقوله تعالى : « ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير ومامسنى السوء » (١٨٨ الأعراف) .

(2) القرآن محاولة لفهم عصرى ص١٧٩ .

(3) السابق ص ١٠٥، ١٠٩ وراجع هذا مع عشرات الآيات التى تفيد حساب الله لعباده « فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء » (٢٨٤ البقرة) .

(4) راجع تفسير جزء عم ص٦، ٢١، ٢٧ .

فيقول عن تسجير البحار في قوله تعالى: «وإذا البحار سجرت» (٦ التكوير) «أما تسجير البحار فهو أن يفجر الزلزال ما بينها حتى تختلط وتعود بحراً واحداً، وهو بمعنى الملء فإن كل واحد منها يمتلئ حتى يفيض ويختلط بالآخر، وتسجير البحار هذا لازم لما سبقه من تقطع أوصال الأرض وانفصال الجبال» ويدل على رجحان هذا التأويل ظاهر قوله تعالى: «وإذا البحار فجرت» (٣ الانفطار).

وقد يكون تسجيرها إضرامها ناراً، فإن ما في بطن الأرض من النار يظهر إذ ذاك بتشققها وتمزق طبقاتها العليا، أما الماء فيذهب عند ذلك بخاراً، ولا يبقى في البحار إلا النار، أما كون باطن الأرض يحتوى على نار، فقد ورد به بعض الأخبار، ورد أن البحر غطاء جهنم[1]، وإن لم يعرف في صحيحها، ولكن البحث العلمي أثبت ذلك، ويشهد عليه غليان البراكين - وهي جبال النار - كما تشهد عليه الزلازل الشديدة التي تشق الأرض والجبال في بعض الأطراف كما وقع في جاوا فإن آثار النار في بطن الأرض قد ظهرت فيها ظهوراً لا شبهة تطرأ على الذهن بعده[2].

وانشقاق السماء في قوله تعالى: «إذا السماء انشقت» (١ الانشقاق) مثل انفطارها وهو فساد تركيبها واختلال نظامها عندما يريد الله خراب هذا العالم الذي نحن فيه، وهو يكون بحادثة من الحوادث التي قد ينجر إليها سير العالم، كأن يمر كوكب في سيره بالقرب من آخر فيتجاذبا فيتصادما فيضطرب نظام الشمس بأسره، ويحدث من ذلك غمام يظهر في مواضيع متفرقة من الجو والفضاء الواسع فتكون السماء قد انشقت بالغمام واختل نظامها حال ظهوره[3].

---

(١) أورده الحاكم في مستدركه والبيهقي في سننه وحسنه عن يعلى بن أمية بلفظ: البحر من جهنم — وانظر: الجامع الصغير — السيوطي ١/١٢٧.

(٢) تفسير جزء عم ص ٢٢. (٣) السابق ص ٣٩.

وهـذا التصور الذى وضعه الإمام لنهاية الحياة لا يمنع — عقلا — من تصورات أخرى لنهاية الحياة قد لا تقاربها تلك الصورة التى شرحها الإمام عن تخلخل نظام الكون العجيب ، ولقد أطلعنا الله على صور من قلب الحقائق العلمية والسنن الكونية وتعطل القوانين لحكمة يعلمها . كما سلب خاصية الحرق فى النار التى ألقى فيها خليل الله إبراهيم عليه السلام عندما قال : « يا نار كونى برداً وسلاماً على إبراهيم » (٦٩ الأنبياء) .

أما تفسير نهاية العالم بنظريات علمية عن اصطدام القمر بالأرض . . . أو فناء الشمس . . . أو تقلص الكون واحتراقه أو تمدده فى الفضاء أو اصطدام المادة بالمادة أو غير ذلك مما ذكره الإمام وغيره من أسباب للنهاية والتناهى ، فكل هذا فضول لا مبرر له ، فالإنسان يموت بسبب وبدون سبب وكما يموت الإنسان تموت الأمة والحضارة وأجناس الحيوان بأسرها وتموت النجوم فى أفلاكها ، إنه الناموس الذى أقامه الله وإذا قال إنه سيقيم قيامة فلسنا بحاجة إلى اصطناع نظريات وأسباب ومبررات[1] .

وقد أتاح اقتصار الإمام على التفسير العلمى لبعض الآيات مرة أخرى الفرصة لمن انساق وراء التصورات والنظريات العلمية ، فلم يجاوزها فى تفسير الآية ، ولم يستعن بحقائق العلم على فهم الآيات ، بل استنطقها بالنظريات وفسرها على الشهادة لها ، وتسابقت العلوم فى نظره فلم تكد تلحق بأذيال القرآن[2] ! (هكذا) ، ولكنه لم يقف مرة واحدة ليبين لنا مثلا دلالة الآية «وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها» (٨٣ آل عمران) على ما تعلق بها فى زعمه من قوانين الضغط الأزموزى والتوتر السطحى ، وتماسك العمود

---

(١) القرآن محاولة لفهم عصرى ص ١٩٥ .

(٢) القرآن — محاولة لفهم عصرى ص ٢٧٧ .

المائى ، والتوازن الكهربائى والأيونى فى المحاليل ، والتفاضل الكيميائى ، ورفض الفراغ ، والفعل ورد الفعل[1] ، وغيرها مما يترك للعالمين به من الطبيعيين والرياضيين ليروا ما إذا كان شيء منه يصح فى علمهم[2] .

كما لم يبين لنا تلك القوانين الطبيعية التى تحفظ وتضبط لكل شيء حدوده ومكانه وتشير إليها كلمات مثل البرزخ والحجر المحجور فى قوله تعالى : « وهو الذى مرج البحرين هذا عذب فرات وهذا ملح أجاج وجعل بينهما برزخا وحجرا محجورا » (٥٣ الفرقان)[3] .

كل هذا من العجائب نسمعه ونقرأه ، ويقدم للناس فى أقنعة العصرية والعلمية حيث تنبهر الأبصار ، وتتعذر الرؤية فلا تميز حقاً من باطل ولا علما من دجل ، ويفوتها أن تفصل بين منطق تفكير علمى وجرأة ادعاء وطبول إعلان .

إنها فتنة الحرية التى تحجر على المتخصصين حقهم فى رفض فتاوى غيرهم وتدليسهم ، وهو زيف العصرية التى تصم بالجمود من يرفض فوضى الإباحة لأقدس الحرمات وأن تتخذ العصرية قناعا لشهود الجن والشياطين والملائكة عيانا وعلم الغيب شهودا[4] ، ولقد بات من الحق ـ إزاء هذه الانحرافات ـ القول بأن « البلاد الإسلامية قد وقعت فريسة مصطلحات خاطئة ومنها مصطلح « العصرية » ، وقد جنى المصطلح على الإسلام جناية كبرى[5] .

---

(١) القرآن محاولة لفهم عصرى ص١٢٧ .

(٢) القرآن والتفسير العصرى ـــ بنت الشاطئ ص ٩٥ ط دار المعارف سنة ١٩٧٠

(٣) القرآن محاولة لفهم عصرى ص١٧٥ .

(٤) القرآن والتفسير العصرى ص ١٧٤،٨ .

(٥) من أقوال المستشرقة الأمريكية « مريم جميلة » نقلا عن كتاب : شطحات الدكتور مصطفى محمود فى تفسيراته العصرية ـــ عبدالمتعال الجبرى ص١ طبع دار الاعتصام سنة ١٩٧٦ .

« كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا » (٥ الكهف) .

وبعد : فقد مسسنا مسا رفيقا أصول اتجاهات التجديد ومناهجه في منابعها القريبة التي فاضت بها مدرسة المنار ، وتعرضنا بإيجاز للتوابات التجديدية التي أسفرت بعد عن الاتجاهات الثلاثة : الهدائي والأدبي والعلمي ، كما عرفنا كيف طرحت هذه المدرسة صوراً مصغرة من مناهج التفسير الجديدة من المقال التفسيري ، والتفسير الموضوعي ، والتفسير التقليدي الموضوعي إلى جانب منهجها التقليدي الذي التزمت به ، ولم تغفل ما تورطت فيه مدرسة المنار وأصبحت به مسئولة إلى حد ما عما حدث من انحرافات اتخذت من عبارات المناريين وسلوكهم تكأة وسنداً ، وهذا وذاك عماد بحثنا في الباب الثالث والأخير من هذه الدراسة .

ولا نزعم هنا أننا استقصينا جوانب التجديد وبذوره في مدرسة المنار ، فذلك عبء ينوء به هذا البحث فضلا عن خروجه به عن حد الدراسة وطبيعتها ، وما هي إلا جولات ومطالعات في ذلك السفر الموسوعي العظيم في تفسير كتاب الله الذي تدل به مدرسة المنار والمكتبة القرآنية الحديثة في مصر على المشتغلين بالفكر الإسلامي في العصر الحاضر .

الباب الثالث

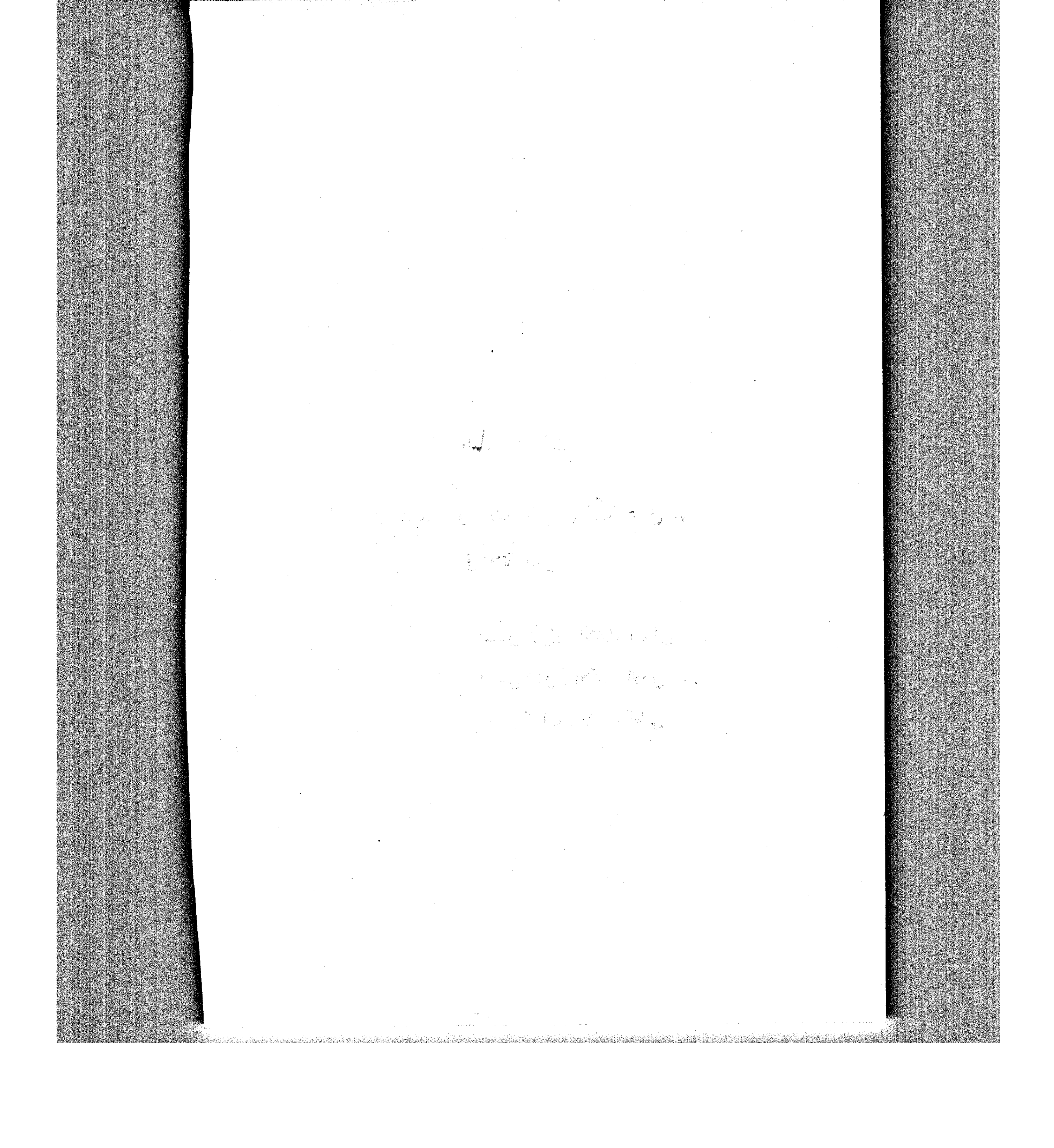
اتجاهات التجديد فى تفسير القرآن الكريم فى مصر

فى ثلاثة فصول

الفصل الأول : الاتجاه الهدائى . . .

الفصل الثانى : الاتجاه الأدبى . . .

الفصل الثالث : الاتجاه العلمى . . .



الفصل الأول

الاتجاه الحـــــداثى

في مبحثين

المبحث الأول : قضايا الاتجاه الحداثى .

المبحث الثانى : أهم محاولات الاتجاه .

(ا) من المنهج التقليدى الموضوعى .

(ب) من المنهج الموضوعى .

(ج) من منهج المقال التفسيرى .

المبحث الأول

قضايا الاتجاه الهدائى

تمهيـــد : فكرة الهداية القرآنية وموقعها عند المفسرين :

لسنا فى حاجة إلى أن نكرر القول فى اتخاذ أصحاب هذا الاتجاه فـكرة الهداية القرآنية محوراً لمحاولاتهم التفسيرية ، أو سوق الأدلة على ذلك من أفكارهم النظرية التى نصوا عليها غالباً فى بدء محاولاتهم وكرروا التنبيه عليها دائماً[1] ، أما ما نشعر أننا بحاجة إلى الوقوف أمامه فهو فكرة الهداية نفسها وطريقة القرآن نفسه ووسائله فى تحقيق الهداية التى التزم بها المفسرون الهدائيون ، وموقف المفسرين من هذه الفكرة وطرقهم إليها .

فهداية القرآن أساس دعوته وأصل أصوله وعنها تفرعت آدابه وشرائعه، وبها قامت أركان علومه ومعارفه ، وعلى دعائمها نهضت حكمه وأحكامه ، وهي دروس فى التربية للأفراد والجماعات والأمم والشعوب ، لأنها الحق الذى نزل به القرآن وإليه قصد ، والهداية بلفظها وروح معناها توفيق ورحمة ويقين وإيمان وطمأنينة وسكينة وعلم وعمل ، وتحصيل ما يمكن من البر والخير وتحقيق لحـكمة الله وسننه فى الإفادة من حقائق هذا الكون العظيم[2] .

---

(١) راجع تفسير المنار ١/ ٤ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٥ ، ١٢/ ٨٢ ، ١٩٨ .

(٢) القرآن العظيم هدايته وإعجازه – عرجون ص ٤٧ .

ويبدو أن هذه الفكرة كانت آسرة وجذابة واستمدت جذبها وقوتها من واقع الأمة الذى عجل بظهور الاتجاه الهدائى فى تفسير القرآن الكريم، وأثبت أن التنكر لهداية القرآن فى تحرير الفكر وتمجيد العقل، وغفلة المفسرين عن مقاصد القرآن التى تشير إليها آياته[1]، هى سبب تأخر المسلمين وانحطاطهم، وأن التنبه لهداية القرآن العامة فى جميع جوانب الحياة والكشف عنها[2] هما وسيلتا الإصلاح والتجديد فى الأمم، بل هما أساس التقدم عندها منذ نزل القرآن الكريم، « فآيات كتاب الله أرواح علوية هبطت إلى الأرض لتحيي القلوب الميتة بالإيمان وقبسات إلهية أشرق نورها ليضيء طريق الحياة للإنسان، وأفكار قدسية نزلت من وراء الغيب لتشرح للإنسان كتاب الوجود، فمن وهب لها قلبه وهبت له الهداية والنور، ومن أولاها عقله أولته الإدراك والفهم، ففيها تجمعت حقائق العلم وأفكار الفلسفة ولمسات الروح، يقرؤها العالم فيستشف من خلالها أسرار الوجود ويقرؤها الفيلسوف فيتلمس من آياتها علل الأشياء ويقرؤها الرجل العادى فينقاد لها عقله وقلبه وروحه[3].

وقد عبر الإمام عن هذا الاتجاه الهدائى — الذي اختلف الدارسون فى

---

(١) مثل قوله تعالى: « هدى للمتقين » (٢ البقرة)، وقوله: « يهدى به الله من اتبع رضوانه » (١٦ المائدة)، وقوله: « فإما يأتينكم منى هدى » (١٢٣ طه)، وقوله: «هدى وبشرى للمؤمنين» (٢ النمل)، وقوله: « هدى للناس وبينات من الهدى » (١٨٥ البقرة)، وقوله: « إن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم » (٩ الإسراء)، وقوله: « ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا » (٥٢ الشورى).

(٢) وهذه تنتظم أمور الحياة كلها والتى تهمها إصلاح العقيدة وتهذيب الأخلاق وتأسيس التشريع السليم وسياسة الأمة وعظتها وتعليمها وتربيتها.. الخ.

(٣) أضواء من القرآن د. عبد الغنى الخطيب ص ١٦٩ طبع الفتح بدمشق سنة ١٩٧٠.

تسميته — مرة حين أشار إلى ضرورة العلم بأحوال البشر ذلك العلم الذى لا يتم التفسير إلا به ، ثم ألقى بعض الضوء على جوانب هذه الفكرة حين قرر « أن التفسير الذى نطلبه هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى مافيه سعادتهم فى حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة ، فإن هذا هو المقصد الأعلى وما وراءه تابع له أو وسيلة لتحصيله » إلى أن قال : « فالتفسير الذى يجب على الناس على أنه فرض كفاية هو ذهاب المفسر إلى فهم مراد القائل من القول وحكمة التشريع فى العقائد والأخلاق والأحكام على الوجه الذى يجذب الأرواح ويسوقها إلى العمل والهداية المودعة فى الكلام ليتحقق فيه معنى قوله : «هدى ورحمة»[1] (٥٢ الأعراف) .

ويتضح من سلوك مدرسة المنار أنها كانت تعنى بما تسميه أحوال البشر شيئاً واسعاً ، فلقد كانت تريد الإسهام فى بناء شرق ناهض برىء من الضعف والوهم والتقليد ، متطلع إلى العلم والثقافة ، آخذ بكل أسباب الحضارة وتراث العقل البشرى ، وفى ضوء هذه الغاية النبيلة رأت المدرسة أن تناول القرآن الكريم ينبغى أن يسهم فى خلق وعى اجتماعى وثقافى جديد ، ويوطىء السبيل أمام الحرية الفكرية[2] .

ولهذا لم يكن من الغريب أن يسير تفسير القرآن الكريم فى مصر والشرق العربى فى فلك فكرة الهداية التى أسسها الإمام أو قريباً منها ، وهو اتجاه أدرك المحدثون قيمته حين عرفوا أن ضعف اهتداء الناس بالقرآن فى عصور الانحلال ، لم يكن إلا نتيجة لخلو تفسيره من تطبيق عقائده وأحكامه على أحوال الناس وشئونهم ، ومن هنا كان فضل رواد التجديد التفسيرى

---

(١) تفسير المنار ١ ٢٥ .

(٢) نظرية المعنى فى النقد العربى — مصطفى ناصف ص ١٨٩ .

وجهدهم بارزا فى النهوض بالفكر الإسلامى إلى عصور ازدهاره السابقة والعودة بالقيم القرآنية إلى مكانها الفعلى من حياة الناس العملية بعد أن عاش المسلمون قروناً طويلة يحسبون القرآن وسيلة للعبادة والحياة الروحية فحسب ، وليس صراطاً مستقيما إلى معالجة شئون الحياة كلها[1] ، فأكثر المسلمين قد هجروا القرآن وباتوا يجهلون أن فيه كل مايحتاجون إليه من حياة روحية وأدبية وقوة سياسية وحربية وثورة وحضارة ، ويجهلون أن له تأثيراً صالحاً فى حياتهم المعيشية والمدنية والسياسية[2] .

وقد حاول أصحاب الاتجاه الهدائى — وبخاصة التقليديون منهم — استخلاص وجوه الهداية والعظة حول محتويات السورة القرآنية ووضعها فى مكان خاص بها قبل السورة القرآنية أو بعدها[3] .

ومن المؤكد أن المفسر الحديث — وبخاصة صاحب الاتجاه الهدائى — قد أفاد كثيراً من منهج القرآن الهدائى وأسلوبه الفريد الذى أحدث به ثورة إنسانية ما كانت لتحدث إلا على قاعدة القرآن فى قوله تعالى : « إن الله لايغير مابقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (١١ الرعد) ، فلقد مضت

(١) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٢٨٧ .

(٢) الوحى المحمدى — رشيد رضا ص ى من التصدير .

(٣) يلاحظ أن هذه الخلاصة قد بدأها صاحب المنار فى تفسيره عندما استقل به ، ولهذا تبدأ على استحياء صحيفتان من بعد سورة النساء فأربع بعد المائدة ، ثم تكبر الفكرة والخلاصة لتصبح أكثر من خمس وعشرين صحيفة بعد الأنعام ، وراجع إحصاءه للأصول والقواعد الشرعية المأخوذة من سورة البقرة تفسير المنار ١/٢٦٦–١٢٩ ، وقريباً من هذا الصنيع يسلك الشهيد سيد قطب فى الظلال فيما يسميه باستعراض الصورة واستخلاص الهداية والعبرة منها ضرورة أن هذا القرآن هو دستور الأمة وخطاب الله الأخير للإنسان فى جميع العصور . راجع : فى ظلال القرآن ٣/٣٥٠ .

سنة الله فى تثبيت الحق والخير فى الناس وصدور آثارهما عنهما بالعمل أن ذلك متوقف على صيرورة الإيمان بهما إذعانا وجدانياً حاكما على القلب ولا يكفى فى الحمل عليهما مجرد البيان والإعلام والأمر والنهى على غرار مايصنعه البشر من اللوائح والبيانات ، والقوانين والمنشورات .

ومن هنا لم يتوقف مؤمن بالقرآن للاستفهام عن طريقته فى عرض محتوياته والتنقل بين موضوعاته وتكرارها بشكل لايعرفه البشر فى تنسيق مكتوباتهم وحسن تبويبها وتصنيفها[1] ، لأنها الهداية والهداية وحدها التى تبتغى من وراء هذا العرض والتوجه المباشر للنفس الإنسانية ، ولو كان القرآن ككتب القوانين والفنون لما كان لتلاوته تأثير فى قلب الطباع ، وتغيير الأوضاع ، ولكنه كلام الله الذى يعلم هذه الطباع وليس فى أسلوبه ومعناه ومحتواه إلا ما له أكبر الشأن فى انقلاب الأفكار وتغيير ما فى الأنفس من العقائد والأخلاق ، وليس تكرار المعنى الواحد فيه بصور متنوعة إلا من أجل تقريره فى الأنفس ونقشه فى الأذهان[2] .

فالقرآن الكريم لم يأت على طريقة المنشئين والمؤلفين الذين يخصون كل طائفة من الكلام بموضوع معين ويسمونها بابا أو فصلا ، ولكن للقرآن أغراضاً يبرزها بصور مختلفة ، فكلما لاحت المناسبة لذكر شيء منها أو الاحتجاج عليه أو الدفاع عنه جاء به يجذب إليه الأذهان ويسارق به خطرات القلوب مع مراعاة التناسق وحفظ الأسلوب البليغ ، فإذا تكرر المعنى الواحد

---

(١) راجع : مناقشة موضوعية لـ «جوستاف لوبون» فيما ذهب إليه فى حضارة العرب من آراء حول أسلوب القرآن ومواده وأحكامه فى : مع المفسرين والكتاب ــ أحمد محمد جمال ص ٤٣ــ٤٧ طبع القاهرة سنة ١٩٥٤ .

(٢) راجع : الوحى المحمدى ص ١٢٦ ، تفسير المنار ١/٢٠٠ .

بعبارات متعددة ، وإذا تجلى الروح الواحد في أشكال متنوعة[1] .

ولبعض الدارسين في هذا المجال وقفات مبسوطة أمام طرق ووسائل الترتيب القرآني الذي عرف بالترتيب التوقيفي يبينون سره فيما يقدم من خير للناس ، كما قدم ترتيب النزول من قبل وغير من طباع العرب وعقائدهم وأخلاقهم ، فالقرآن كتاب السماء الذي يتوجه للخاصة والعامة على السواء يجمع إلى مخاطبة العقل مخاطبة الشعور وإيقاظ الوجدان حيث ينتقل من تشريع عادل إلى وعظ حان إلى مثل ناهض إلى قصة ذات عبرة . . كل ذلك دون أن يفقد في لحظة واحدة روحه العام الذي يجمع المعاني والصور والأفكار ، ويغذي العقل والشعور ، ويمتع الحس والوجدان ، « فلو أن عقائد الإسلام جمعت مرتبة في سور ثلاث أو أربع من القرآن ، ولو أن عباداته وضعت مبوبة مفصلة ، ولو أن آدابه وحكمه وفضائله أفردت في عشر سور ، ولو أن قواعده التشريعية وأحكامه الشخصية والمالية والحربية والقانونية رتبت في سور خاصة بها ، ولو أن قصص النبيين والمرسلين سردت في سورها مرتبة . . لو أن كل ما ذكر وما لم يذكر من مقاصد القرآن جمع كل نوع منها وحده لفقد القرآن بذلك أعظم مزايا هويته المقصودة بالقصد الأول من التشريع وحكمة التنزيل وهو التعبد به ، واستفادة كل حافظ للكثير أو القليل من سوره من مسائل الإيمان والفضائل المبثة في جميع السور ، ولفقد أعظم مزايا هدايته وهو مزج مقاصده بعضها ببعض وتفريقها في السور بالمناسبات المختلفة وتكرارها بالعبارات البليغة المؤثرة في القلوب المحركة للشعور النافية للسآمة والملل[2] ، وبهذه الهداية وذلك التأثير كان

---

(١) تفسير المنار ١ / ٤٤٣ .

(٢) الوحي المحمدي — رشيد رضا ص ١٠٧ — ١٠٩ . وانظر تفصيلا لذلك في =

القرآن كما جاء فى معنى وصفه لا تبلى جدته ولا تخلقه كثرة الترديد من التلاوة والترتيل ..

وكثير من المفكرين غير العرب يودون لو رتب لهم القرآن ترتيباً تاريخياً أو منطقياً أو موضوعياً على غرار كتبهم المقدسة أو الكتب العلمية البشرية ، ولبعضهم محاولات فعلية فى هذا الجانب ابتغى منها سهولة استيعاب مافيه لغير العربى ، ولكن للمرء أن يتساءل : هل يمكن أن يسمى نتيجة هذا التصرف قرآنا ؟ وحقيقة لو كان فى آيات القرآن هذا الترتيب المطلوب ما وافق ذلك طبيعة النفس الإنسانية التى تجيش بعواطف وإحساسات لا يمكن أن تكون منظمة تنظيماً منطقياً ، إذ أن ذلك من صفات العقل والذكاء وليس من صفات النفس فى أعماقها ، وإذا زعم أن عدم التنظيم أو التكرار يؤدى إلى الملل ؟ أجيب : بأن المؤمنين يعلمون أنهم لا يملون التكرار لأن الملل ليس من صفات النفس وإن كان من أوضح صفات العقل الذى يعتمد فى عمله على ما يرد إليه من حواس هى أشد ما تكون إحساساً بالتعب والملل[1] .

وهناك حقيقة أخرى تنكشف للإنسان وراء هذا الترتيب التوقيفى ، فإن مما تقتضيه طبيعة هذا الكتاب أن يجد القارىء أثناء دراسته للقرآن الآيات المكية تتخللها الآيات المدنية ، والمواعظ الابتدائية تحف بها الوصايا النهائية ، وتعاليم المرحلة الختامية تواكبها تعاليم المرحلة الابتدائية .. وهكذا يلمح أمام عينيه منظر الإسلام الكامل ، وتخطيطه الشامل مشرقاً متلألئاً

= الفصلين السادس والسابع من كتاب « التعبير الفنى فى القرآن » لبكرى شيخ أمين ص ٢٠٧ — ٢٢٦ طبع دار الشروق بالقاهرة سنة ١٩٧٣ م .

(١) الذكر الحكيم — محمد كامل حسين ص ١٦٥ — ١٧٦ .

بصفة مستمرة ، ولا يبرز له من واجهة بعينها دون غيرها ، ولو جمع القرآن على الترتيب الذى نزل عليه لما كان هذا الترتيب مجدياً ومفهوماً للعصور التى تلت عهد النبوة بدون أن يضاف إلى القرآن تاريخ نزوله وتاريخ الظروف التى نزل فيها كل جزء من أجزائه كملحق للقرآن ، الأمر الذى كان ينافى الغرض الذى شاء الله لأجله أن يدون كلامه ويحفظ فى مصحف[1] .

وتلك النتيجة التى كشف عنها ترتيب القرآن التوقيفى تثير سؤالاً مهماً : لماذا لم يجمع النبى ﷺ القرآن الكريم حسب ترتيب نزوله عليه ؟ وهل لم يكن هناك من هداية حققها نزول القرآن فى ترتيبه التاريخى ؟ فلماذا عدل عنه إلى ذلك الترتيب الآخر ؟ . .

والحق أن القرآن كان ينزل وفق الظروف التى سارت عليها الدعوة منذ بدئها حتى بلغت أوج الكمال ، فلم يكن من الحكمة أن يختار لتدوين الأجزاء المنزلة نفس الترتيب الذى كان ملتئماً مع سير الدعوة وتطورها ، بل الأمر كان فى حاجة إلى ترتيب جديد يكون أكثر انسجاماً وأشد تجانساً وأدق ارتباطاً مع الواقع الآتى بعد اكتمال الدعوة وتمام النعمة ، لأن المخاطبين الأولين لهذه الدعوة فى بداية أمرها كانوا ممن يجهلون الإسلام كلية فغشاهم الوحى بأوليات التعليم وبديهيات الإيمان ، فلما اكتملت الدعوة وبلغت ما شاء الله أن تبلغه أصبح مخاطبوها الأولون مسئولين عن متابعة الدعوة ومواصلة الحركة التى سلمها الرسول ﷺ لهم بعد كمالها فكرة ومنهاجاً . .

وهكذا صار الأمر الأهم هو أن يدرك هؤلاء المؤمنون قبل غيرهم

---

(١) المبادىء الأساسية لفهم القرآن ـ أبو الأعلى المودودى ص ٣٤ طبع القاهرة .

واجباتهم ومناهج حياتهم قبل أن يتقدموا بهداية الله إلى البشرية التي ترزح تحت نير الضلال والغواية[1] .

هناك إذن ترتيبان : أحدهما الترتيب الحالي المعروف بالترتيب التوقيفي ، وهو كفيل بتحقيق الهداية لجميع الناس كما عرفنا ، وثانيهما ترتيب تاريخي وهو المعروف بترتيب النزول وقد ناسب هذا — لكي تتحقق للعرب الهداية التي نيطت بها الدعوة وقت نزول القرآن — أن تنزل الآيات على نفس الأسلوب الذي يلائم ظروف الدعوة ويناسب واقعها الذي عاشت فيه ، وكان على القرآن المنزل نجما نجما أن يثير العواطف بجانب مناشدته العقول ، ومواجهته لكل أنواع العقليات ، والعمل لما تقتضيه الدعوة في ظروف متباينة وأوضاع متضاربة من إقرار الدعوة في القلوب ، إلى مخاطبة العقول بمختلف النظريات إلى استثارة الفيض من المشاعر إلى كسر شوكة المعارضة ، إلى تربية الأتباع وإصلاحهم ونفخ الحماس في نفوسهم إلى تحويل الأعداء أصدقاء أوفياء ، إلى إرغام المنكرين على الإقرار إلى دحض حجة الجاحدين وقطع دابر نفوذهم[2] .

وهكذا ساير ترتيب النزول حركات النفس الإنسانية وتفاعلها مع الدعوة الجديدة وراعى حاجتها من الوجهة التربوية الإلهية الخالصة ، والتدرج بالناس حتى يتم المراد من إكمال الدين وتمام النعمة ، دون أن يكون هناك عوائق نفسية تعوق الإنسان السوي عن متابعة التنزيل وتدبر معانيه والاقتناع بمراميه والعمل بما تضمنه من أحكام[3] ، فكان في القرآن الكريم من التلاحم في

(1) المبادىء الأساسية في فهم القرآن — المودودي ص ٣٣ .

(2) المبادىء الأساسية ص ٣٠ .

(3) أسرار ترتيب القرآن — السيوطي ، تحقيق عبد القادر عطا ص ٢٥ ، ٣١ طبع دار الاعتصام سنة ١٩٧٦ .

نزوله وارتباطه بواقع المنزل عليهم مثل ما فيه من التلاحم والترابط في ترتيبه التوقيفي وما يحققه من هداية وحكمة ..

وبهذين الترتيبين أصبح القرآن الكريم وحده هو الكتاب الذي يعطيك من كل وجهة من وجهتي ترتيبه منهجاً عالمياً جامعاً محكما فهو في ترتيبه النزولي منهج لتأسيس دعوة ، وأسلوب إقناع بعقيدة ، وطريقة تبشير وإنذار ، ودحض كامل لمنطق الإلحاد ، وهو في ترتيبه التوقيفي (المصحفي) أسلوب حياة وبناء حضارة ودستور للعالم كله محيط بكل صغيرة وكبيرة من حاجاته ومطالبه ، أحكم ترتيبه من هذه الوجهة ليكون هداية للمؤمنين من حيث كان الترتيب النزولي هداية للمشركين وتدرجا بالكافرين والملحدين إلى مرتبة الإيمان ، وهو في كلا الحالين نبع لا يغيض للأسرار والعلوم ، فإذا ارتاد الدعاة مجاهل الإلحاد عاملوا أهلها على مقتضى ترتيب النزول ، وإذا ثاب الناس إلى الإيمان وضعوا بينهم وجهه الآخر وهو ترتيب المصحف ليكون أسلوب حياة ووسيلة بناء لجحفل جديد من جحافل الدعوة والانطلاق على وجه الأرض تحت راية الإيمان[1] .

وإذا كان هناك من مزية تاريخية لمعرفة ترتيب النزول ليس من السهل تجاهلها وهي المحافظة على تاريخ الدعوة ومراحل تطورها حتى بلغت ذروة كمالها — فإن هذه المزية لا تتسامى إلى الأهمية العصرية لمعرفة هذا الترتيب ، وهي أهمية عظمى بات من الواجب على المسلمين دراستها والتعرف على قواعد المنهج التربوي في الدعوة لمناهضة منطق الإلحاد العصري وطواغيته ، ولكن المسلمين أغفلوا هذا الجانب فأغلقوا بهذا الإغفال بابا هو من صميم دعوتهم ومن أصول ثقافتهم ونجاحهم ومن مبادىء علمهم بعدوهم ، وأصبح دفاعهم

(١) أسرار ترتيب القرآن ـ السيوطي ص ٣٣ ـ ٣٤ .

عن دينهم فى مواجهة مذاهب اليهودية العالمية سطحياً لا يمت إلى جذور الصراع بأية صلة ..[1].

ومن الحق هنا أن نقرر أن هذا الواجب العظيم يتوقف إلى حد كبير على معرفة حقيقية ودقيقة بترتيب الآى القرآنى نزولا سواء ما نزل منه ابتداء أو ما نزل منه إثر حادثة أو سؤال ، وهذا جانب من الدرس القرآنى نفتقده فى المكتبة القرآنية قديمها وحديثها فضلا عن افتقادنا لدراسات تكشف عن أسرار هذا الترتيب ، ويبدو أن ترتيب الآى القرآنى حسب النزول أمر عسير وشاق لأسباب كثيرة[2] ، حتى لتكاد ترتفع تلك المشقة إلى حد الاستحالة والتعذر ، كما تقول بعض الدراسات المهمة التى عالجت بعض ظواهر القرآن الكريم فى ترتيب تاريخى موضوعى يكشف عن هداية القرآن للمشركين وموقفه منهم طوال الدعوة فى مكة[3] .

وهنا ندرك أن فكرة الترتيب التاريخى لنزول الآيات وهى التى ينادى بها منهج التفسير الموضوعى كشرط أساسى — لا تحقق — إذا ما أخذت بمعناها العام فى القرآن كله— الهداية التى يبغيها الاتجاه الهدائى ، نعنى الهداية التى تتوجه إلى المؤمنين فى واقع حياتهم ، إنما يمكن أن تحقق نوعاً من هذه

---

(١) أسرار ترتيب القرآن — السيوطى ص ٣٧ .

(٢) راجع : موقف القرآن الكريم من المشركين قبل الهجرة — محمد إسماعيل عبده ص٦٩ مخطوط بكلية دار العلوم .

(٣) راجع : موقف القرآن الكريم من المشركين قبل الهجرة — ص ٧٠ ، وقد كشفت هذه الدراسة عن إمكانية نسبية وأمل محدود فى ترتيب الآى القرآنى وذلك من خلال البحث فى الترتيب التاريخى لسور القرآن الذى تحتفظ كتب التراث بزوايات عديدة حوله ، وراجع تصوراً عاماً لصعوبة هذه المشكلة وعدم اليقين فى النتائج حولها فى « فى ظلال القرآن » ٩/١٤٢٩ .

الهداية إذا ما أريد بها معناها الخاص الذى ينصب على موضوع قرآنى واحد بعينه، فقد عرفنا نوعين من الهداية تترتب إحداهما على الترتيب التاريخى ولكنها تتوجه إلى الكافرين والمشركين، على حين أن الهداية المقصودة من الاتجاه الهدائى والمترتبة على ترتيب القرآن التوقيفى هي التى تتوجه إلى المؤمنين بالقرآن.

ونؤكد على هذه النقطة حتى لا يلتبس علينا مفهوم الهداية عندما يتردد على لسان مفسر موضوعى فنظنة من قبيل الهداية المترتبة على النزول التاريخى، لأن شرط التتبع التاريخى لآى نزول القرآن — فى ضوء الصعوبة التى أوضحناها، وكما ستعرف بعد — لم يكد يتحقق لأية محاولة موضوعية، فيجب أن يتنبه إلى هذا حتى لا يعترض على المحاولات الموضوعية وكيف يصح إدراجها فى الاتجاه الهدائى، لقد اكتفوا بتبيين كلمة الله والهداية بها فى موضوع بعينه، وربما كان هذا عاملا مهما فى جمع بعض المفسرين الهدائيين بين الطريقتين التقليدية والموضوعية معا، كما تراه من احتفال تفسير المنار الهدائى الاتجاه بتنوع موضوعات القرآن فى السياق الواحد لتجدد النظر وتردده بينها حتى تتحقق الهداية المنشودة والمبتغاه..

وقبل أن نترك فكرة الهداية عند الهدائيين نشير إلى تلك المشكلة التى خلقتها مدرسة المنار حين أعلنت أن علوم التجريب قديمة وحديثة تعد من الشواغل فى التفسير عن هداية القرآن والصوارف عن عظاته وعبره[1]، ودعوة الهدائيين عالية فى الصد عن ربط القرآن بمكتشفات العلوم، لأنه كتاب عقيدة يخاطب الضمير، وخير ما يطلب من كتاب العقيدة فى مجال العلم أن يحث على التفكير ولا يتضمن حكما من الأحكام يشل حركة العقل فى

(١) تفسير المنار ١/٧.

تفكيره أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلوم ، وكل هذا مكفول للمسلم في كتابه كما لم يكفل قط في كتاب من كتب الأديان . . على حين يعلن المناريون هذا نجدهم في ذات الوقت يتعرضون لأسرار الكون والطبيعة ، وسنن الله فيهما ، ومكتشفات العلم الحديث أمام الآيات المشيرة إلى أصول هذه العلوم أو حقائق حولها .

ويبدو أن الموقف الرسمي لمدرسة المنار من علوم التجريب والتفسير العلمي قد اهتز كثيراً جداً بحيث تلاشى تدريجياً خلال التفسير التطبيقي ، ففي القرآن عقائد ارتبطت البرهنة عليها بآيات الله الكونية ، وقامت حجة القرآن فيها على النظر في ملكوت الله وتعرف أسرار الكون ، ولذا يمكن عد اهتمام مدرسة المنار بالكشوف العلمية وقوانينها في تفسير الآيات من قبيل اهتمامها بسنن الله الكونية والاجتماعية على أساس أن ما تدل عليه هذه وتلك في النهاية محقق للهدف من الآيات وهو الهداية والعظة والعبرة[1] .

ولأن القرآن الكريم كتاب هداية للقلوب وتهذيب للنفوس وتوجيه للعقول وتطهير للأرواح ، فإذا عرض لشيء من الآيات الكونية – وكثيراً ما عرض لها – فإنما باعتبارها مصدر هداية إلى عظمة الكون لنصل على ضوئها إلى تعظيم الله خالق الكون ، وحديث القرآن وإشاراته إلى آياته وعلومه في الأنفس والآفاق من الإعجاز العلمي الذي يقصد به هداية مخلوقاته إليه ويجعل التفكير السليم والنظر الصحيح إلى آيات خلقه وسيلة من وسائل الإيمان بالله[2] . .

(١) تفسير المنار ١/٢٣ ، وانظر تفسير جزء تبارك ص ٥ .

(١) القرآن العظيم — عرجون ص ٧٤، ١٣٩، ٢٦٥، ٣٢١ .

ويذهب المدائيون إلى أبعد من ذلك حين يقررون أن الآيات الكونية في القرآن - بصفة خاصة - لم تفسر بعد، وهي - وآيات النفس - بحاجة كبيرة إلى إعادة نظر وتفسير يكشف عما فيها من أسرار وحقائق علمية ناط الله بها كثيراً من منافعنا في الدين والدنيا[1] ، « أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى » (٨ الروم) .

ولا يكتفي المدائيون بالدعوة إلى درس آيات الكون في ضوء حقائق العلم - فحسب - لتبيين هدايته وإقامة حجته[2] ، وإنما يضربون على ذلك الأمثلة التي تتطلب من القائمين على فهم القرآن أن يحيطوا علماً بالظواهر العلمية الطبيعية التي تميز طبيعة الضياء عن طبيعة النور حتى يمكن فهم وصف الله بهما للشمس والقمر في قوله تعالى : « هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً » (٥ يونس) ؛ إذ ليس من المعقول أن يخص الله الشمس بالضياء والقمر بالنور لغير حكمة كونية ترجع إلى طبيعة كل منهما[3] .

وهنا يقترب المدائيون جداً من أصحاب الاتجاه العلمي في التفسير الذين لم يقصروا فكرهم في تفسير القرآن الكريم على ضوء الحقائق العلمية الكونية وحدها أو التاريخية الاجتماعية وحدها - تماما - كما فعل المدائيون ، وسنعرف قريباً كيف صرح العلميون - تحت ضغط معارضة المدائيين لاتجاههم - بأنه يهدف إلى تحقيق الهداية - وبخاصة لغير المؤمنين بالقرآن

---

(١) القرآن العظيم — هدايته وإعجازه — عرجون ص ٢٧٤ .
(٢) السابق ص ٢٧٣ .
(٣) السابق ص ٢٧٦ .

من علماء العصر الحاضر ومتعلميهم – عن طريق الإعجاز العلمى والكشف عن أصول العلم وحقائقه فى القرآن الكريم . .

ومن الطريف أن نذكر هنا ما كشفه أحد المفسرين العلميين من وجه الخطورة فى قصر النظر فى القرآن الكريم وتفسيره على نحو هدائى فحسب ، ومسئولية هذا الاتجاه عن تضاؤل العلم بروح القرآن وحقيقة رسالته ودعوته العلمية ، وكيف أن دعوى هداية القرآن ميراث غربى منبثق عن تضاد الدين والعلم المصطنع ، وأريد لها البقاء والتمكين والاستمرار فى فكرنا الحديث لصرف الانتباه عن معطيات القرآن العلمية والفكرية التى كانت أساسا لحضارات المسلمين السابقة «فعلى الرغم من ذيوع العلم الحديث وتقدمه .. فإنه لم يعرف إلى الآن من دقائق معانى حديث القرآن عن الكائنات سوى نذر قليل ، ويرجع السبب فى ذلك إلى عوامل شتى أهمها وراثة العقيدة التى كانت ولا زالت سائدة فى الأذهان بأن القرآن رسالة هداية وإرشاد لا شأن لها بأصول العلوم الكونية ، وأن حديثه عن الكائنات لا يحوى دقائق أو تفاصيل تتطلب علماً خاصاً لإبانتها ودركها ... وكان من الطبيعى أن تتسرب إلى إلى أذهان المثقفين عامة بالعلم الحديث عقيدة الإفرنج بأن الكتب المنزلة جميعاً لا تحوى علماً دقيقاً بالكائنات ، وأن تتطور هذه العقيدة فى أذهانهم كما تطورت فى أذهان الإفرنج بأن العلم والدين ضدان لا يجتمعان[1] .

وعلى أية حال فلم يمنع هذا التحذير والتنبيه السابق من طغيان فكرة الهداية

---

(١) معجزة القرآن فى وصف الكائنات — حنفى أحمد ٢/١ — ٣ طبع القاهرة سنة ١٩٥٤ ، وتلك خرافة سيتاح لنا الكشف عن تهافتها وإثبات أن ليس ثمة تفاوت بين العلم والدين فإن الله الحق هو مصدر الاثنين ، ولذا لوحظ أن هناك اختلافاً فليس بين دين وعلم بل بين دين وجهل أخذ سمة العلم أو بين علم ولغو لبس سمت الدين .

واستيلائها على أذهان المفسرين الذين انتحوا بفكرهم نحواً آخر ووجدنا عندهم اعترافا بأن مناحيهم فى التفسير سواء كانت علمية أم أدبية إنما تهدف فى النهاية إلى تحقيق الهداية القرآنية .

وفى رأى أصحاب الاتجاه العلمى أن العلماء فى تفسير آيات الله القرآنية حول الكون والفطرة بمنزلة رسل الله فى تفسير أحكام الدين « فالقرآن الكريم محيط بالفطرة فى الكون إحاطته بالدين من حيث الأحكام ، وكما ترك الحق سبحانه تفصيل كثير من الأحكام للرسول ﷺ ونص على ذلك فى قوله تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » (٤٤ النحل) ، كذلك ترك سبحانه تفصيل ما أجمل وشرح ما فصل فى كتابه من آيات فى الفطرة والكون لعلماء الفطرة ، ونص على ذلك فى قوله تعالى : « ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن فى ذلك لآيات للعالمين » (٢٢ الروم[1]) .

وفى القرآن الكريم أمثلة أخرى لحقائق كونية يجهلها الناس لكنه يأتيهم بها فى أسلوب معجز ظاهره صالح لهداية عامتهم إلى الله وباطنه يهتدى به أهل العلم إذا أذن الله فانكشفت لهم تلك الحقائق كقوله كناية عن شكل الأرض وحركتها اليومية : « يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل » (٥ الزمر) ، وقوله : « يغشى الليل النهار يطلبه حثيثاً » (٥٤ الأعراف) ، وقوله كناية عن حركة الأرض السنوية : « يولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل[2] » فى آيات متعددة فى القرآن[3] ، وفى نصوص أخرى نرى ربط

---

(١) الإسلام فى عصر العلم — محمد أحمد الغمراوى ص١٦٦ .
(٢) الإسلام فى عصر العلم ص ٢٥٢ .
(٣) الآيات : ٦١ من الحج ، ٢٩ من لقمان ، ١٣ من فاطر ، ٦ من الحديد .

القرآن للإيمان بحسن النظر فى الكون وطول التأمل فى ملكوت الله ـ واضحاً وعشرات السور مفعمة بهذه المعانى توثق صلات المؤمنين بهذا العالم العظيم ، وتحض على استجلاء غوامضه والغوص فى أسراره .

وروح القرآن تتجلى فى أحسن صورها عندما تفتح طريق البحث فى أكبر مصدرين للمعرفة وهما الأنفس والآفاق[1] ، وتحث المسلم على الاعتبار بهذه الآيات وألا يمر بها أصم وأعمى[2] ، ومن ثم فلا دين بلا عقل وعلم . .

وفى رأى هؤلاء أن العلوم والمعارف التى أرشد القرآن إلى مصادرها ؛ إذ ثبت أنه يحوى أصولها ويسبق الزمن فى إيراد حقائقها — فإن أجدى وسائل أداء الأمانة . . أمانة تبليغ الدعوة الإسلامية إلى العالم اليوم هو الكشف عن حقائق القرآن العلمية لا سيما فى وقت قارب العالم أن يصل فيه إلى قمة العلم .. وتشير الأدلة إلى إشراق عهد جديد أهم ما يميزه رجوع الناس جميعاً إلى الله والعودة إلى الدين . . الدين الذى يدعو إلى العلم ويدعو إليه العلماء[3] .

وتؤكد الشواهد أن موجة الإلحاد فى طريقها إلى الانحسار ، فقد تتابع إيمان العلماء الذين نسمع نداءاتهم الصادقة مطالبة بمزيد من المعرفة عن الأديان ، ولقد أدهش كبار الأطباء ما وصل إلى علمهم من أن القرآن الكريم أورد حقائق الخلق ، وقرر تطورات الجنين فى مختلف أدواره . . وأدهشهم أكثر

---

(١) يشير إلى ذلك قوله تعالى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » (٥٣ فصلت) .

(٢) تشير إلى ذلك الآيات : « والذين إذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صماً وعمياناً » (٧٣ الفرقان) ، « ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضل سبيلا » (٧٢ الإسراء) ، « إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون » (٢٢ الأنفال) .

(٣) بين الدين والعلم — نوفل ص١٥٥ .

ألا يعتني المسلمون بإظهار مثل هذه الحقائق العلمية الكفيلة وحدها بنشر هذا الدين بين الأوساط العلمية وجمهرة المتعلمين فى أنحاء العالم وهم غالبية سكان الأرض حالياً . . وكثير من هؤلاء وأولئك يعتنقون الإسلام كل يوم دون ضغط أو تبشير أو مساعدة من أى من المسلمين فيا ترى كيف لو قام المسلمون بواجبهم الذى فرضه عليهم الإسلام فرضاً — وهو فى هذا الوقت أكثر وجوبا عليهم — من تبليغ الدعوة إلى هؤلاء الذين سيضيء العلم فى قلوبهم ، فيرون ما كانوا عنه غافلين من آيات الله[1] .

هذا ما كان من دور فكرة الهداية عندمفسرى الاتجاه العلمى ، إنهاعندهم غاية يتوصلون إليها من الطريق الذى ارتضوه فى سلوكهم إلى فهم كتاب الله، وتكاد تكون فكرة الهداية هى نفس الغاية عند مفسرين آخرين ، لكنهم ارتضوا فى السلوك إلى تحقيقها فهم كتاب الله وآياته على نحو أدبى أو فنى يعتمد أولا وبالذات على التأثير النفسى فى نفوس المخاطبين ، فالقرآن حقاً هدى السماء إلى الأرض لكنه هدى يرتكز على الناحية النفسية ، ولذا يرى إمام الاتجاه الأدبى أن تفسير محمد عبده الذى يستفيض فى النواحى الاجتماعية لا بد أن يأتى فى مرتبة تالية لتفسير يرتكز أولا على الناحية النفسية التى يقوم بها الفهم الأدبى للقرآن ، وهو الفهم الذى يتقدم كل استفادة منه ، ثم تتلوه بعد ذلك المطالب الأخرى من هداية الخلق أو إصلاح حالهم أو التشريع لهم، فكل هذا يجب أن يقوم على أساس وطيد من الدرس الأدبى المتصل بالخبرة النفسية[2] .

---

(١) بين الدين والعلم ص ١٤٨ .

(٢) مناهج تجديد — أمين الخولى ص٣١٦—٣١٧ .

فالمقصد الأول عند أصحاب الاتجاه الأدبي الذي يعلنون عنه « هو النظر في القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الأعظم ، بله فنها الأقدس ، سواء أنظر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا ، وهذا الدرس الأدبي للقرآن في ذلك المستوى الفني هو ما نعتبره مقصداً أول وغرضاً أبعد يجب أن يسبق كل غرض ويتقدم كل مقصد ، ثم لكل ذي غرض وصاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبي أن يعمد إلى ذلك الكتاب فيأخذ منه ما يشاء ويرجع إليه فيما أحب من تشريع أو اعتقاد أو أخلاق أو إصلاح اجتماعي أو غير ذلك[1] .

ولكنهم في غمرة حماسهم للإعلاء من شأن هذا المقصد يفسحون المجال - كما نرى - لمقاصد أخرى ربما كان الدرس الأدبي ممهداً وموطئاً لها ، الأمر الذي يفسر وحده كيف جاءت محاولة إمام الاتجاه الأدبي الوحيدة في التفسير بهذا العنوان « من هدى القرآن[2] » .

وما يهمنا التركيز عليه هنا هو أن وقفة أمين الخولي عند الآفاق الأدبية للنص التي أعلى من شأنها كثيراً ليست في رأيه وقفة يراد منها الفن للفن ، بل الفن المرتبط بالهدف الاجتماعي — أو قل الهدى العام — الذي يرمي إليه القرآن دائماً ، فهو يقول : « وإذا قال قائلون إن الفن لا يلتزم الفضيلة

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية التعليق على مادة تفسير .

(٢) هي مجموعة من الأحاديث عن أخلاق القرآن حول القادة الرسل أذيعت عام ١٩٤٢ ونشرت سنة ١٩٥٩ ، وطبقت عليها شروط التفسير الموضوعي ، وله مجموعتان بنفس العنوان إحداها حول الأموال ، والأخرى عن شهر رمضان وصيامه ، وقد نشرت المجموعات الثلاث أخيراً ضمن سلسلة الأعمال الكاملة لشيخ الأمناء سنة ١٩٧٨ . نشر الهيئة المصرية للكتاب .

موضعاً له ، وإن الفن يرجى للفن وحده ، فإننا لا نأخذ هنا بهذا الاتجاه . . ولا نحسب القرآن قد أخذ به لأنه يجعل فنه القولي وسيلة لإصلاح الحياة البشرية[1] .

وثمة وجه آخر يشير فيه أصحاب الاتجاه الأدبي إلى ارتباط اتجاههم بفكرة الهداية كغاية وهدف لاتجاههم الأدبي ، فما دام القرآن معجزة الإسلام الدائمة التي تتحدى البشر ، والحاجة إلى تبليغها دائماً لا تنسخ ، فقد أكد هذا أن فهماً أصيلا اليوم لطبيعة المعجزة القرآنية لابد أن يتناول الآية من حيث تركيبها النفسي ، وعلى قدر ما يتاح للمفسر من خبرة بالنفس الإنسانية يكون تفسيره للنص أدق وأعمق ، وهو من هذه الناحية يكشف عن أسمى ما جاء به النص من معان تسمو بها النفس الإنسانية ويرتفع بها أمرها ، وهو الأمر الذي يرتفع بمباحث الإعجاز القرآني إلى مستوى الإنسانية عامة ، ولا يقصرها كما كانت قديماً على العرب وحدهم فيما يعرفون من أسرار لغتهم ومقاييس البلاغة والفصاحة فيها ، « فليس يكفي باحث اليوم في إعجاز القرآن أن يبين معاني ألفاظه ووجوه البلاغة في تعبيره إذا لم يفرغ جهده في بيان قيمته الإنسانية بإبراز ما يضيفه إلى النفس الإنسانية من وعي جديد بذاتها وإدراك دقيق لما حولها[2] .

وبهذا وحده تتحقق الحكمة المقصودة من القرآن الكريم بوصفه معجزة الرسالة الأخيرة وبوصفه كتاب الإنسانية الأكبر لا كتاب العربية وحدها ، وإلى هذه الزاوية النفسية يرجع قدر كبير من إعجاز القرآن الكريم ، فما من

---

(١) من هدى القرآن — تبعات القادة الرسل ص ٨ طبع دار المعرفة سنة ١٩٥٩ .

(٢) من وصف القرآن ليوم الدين والحساب — شكري عياد ص ٦ مخطوط بجامعة القاهرة .

إنسان سليم الفكر والضمير يتلو القرآن ، أو يستمع إليه ثم يزعم أنه لم يتأثر به ، لأنه ما من هاجس يعرض للنفس الإنسانية — من ناحية الحقائق الدينية — إلا ويعرض له القرآن بالهداية وسداد التوجيه ، وما أكثر ما يفر المرء من نفسه وما أكثر الذين يمضون في سبل الحياة هائمين على وجوههم ، ولكن القرآن الكريم بأسلوبه الفريد يرد الصواب إلى أولئك جميعاً ، وكأنه عرف ضائقة كل ذي ضيق ، وزلة كل ذي زلل ، ثم تكفل بإزاحتها كلها ، وتراكيب القرآن — التى تنتهى حتما بهذه النتيجة فى الهداية ويكون من اجتماعها هذا الأثر النفسى الساحر — تستحق التأمل الطويل ، والوقوف أمام فنه وأسلوبه بالدرس والتحليل لكشف الإمكانات النفسية فى خطاب القرآن التى كفلت نجاح الدعوة الإسلامية ، ومازالت موكلة بنجاحها على طول الزمان ، وعند هذه النقطة النفسية تلتقى ضروب التعابير الفنية والتراكيب الأدبية فى القرآن لتؤدى الغرض منها كوسيلة من وسائل القرآن الكثيرة[1] إلى أغراضه الدينية ، وتحقيق هدفه النهائى من الهداية ككتاب دعوة دينية قبل كل شىء .

ومن الملاحظ دائماً أن التعبير القرآنى يؤلف بين الغرض الدينى والغرض الفنى فيما يعرضه من الصور والمشاهد ، بل إنه يجعل الجمال الفنى أداة مقصودة للتأثير الوجدانى فيخاطب حاسة الوجدان الدينية بلغة الجمال الفنية ، والفن والدين صنوان فى أعماق النفس وقرارة الحس ، وإدراك الجمال الفنى دليل استعداد لتلقى التأثير الدينى[2] .

---

(١) تتعاون ضروب التعابير الفنية والتراكيب الأدبية فى القرآن — بما فيها القصة القرآنية والتصوير الفنى — فى تحقيق الهداية القرآنية مع وسائل أخرى كالأدلة التى يسوقها القرآن على البعث ، وعلى قدرة الله والشرائع التى يفصلها والأمثال التى يضربها . . . إلى آخر ما جاء فى القرآن الكريم من موضوعات . راجع : التصوير الفنى فى القرآن الكريم — سيد قطب ص ١١٧ .

(٢) التصوير الفنى فى القرآن الكريم — سيد قطب ص ١١٧ .

وكما كان لبعض أصحاب الاتجاه العلمى تحفظ نحو فكرة الهداية ، ونبهوا إلى خطورة الاقتصار عليها أو الوقوع فى أسر مفهومها الغريب عن فكرنا — كان لبعض آخر من أصحاب الاتجاه الأدبى فضل التحذير من الانغلاق على فكرة الهداية ، والتزمت فى الأخذ بمبدأ العظة والإرشاد الذى قد يجرنا إلى التضييق على عقولنا أمام النص ، فمن الواضح أن عملية فهم النص أوسع من هذا بكثير[1] .

ويشير هذا البعض إلى العامل الدينى الذى مكن لفكرة الهداية وجعل منها قيداً على النص وعائقاً أمام العقل فى اكتناه أسراره فيقول : « إن كلا منا يعيش منذ طفولته على سماع النص الدينى ، ولذلك يترسب فى نفسه أن النص ما لم توجد فيه ألفاظ غير مفهومة لديه فهو واضح ... ولذلك كانت مهمة التفسير الأدبى أمام النص الدينى خاصة لا تخلو من صعوبات أساسية ، فالمفسر يحتاج إلى أن يخرج على ميدان العظة ويحتاج إلى أن يتصور أن الفهم والاستيعاب أشمل من هذا الإرشاد ، وأن معنى الإرشاد — فى نفسه — ربما لا يكون وثيق الصلة ببعض معانى النص الهامة[2] .

وتستمر مناقشة هذا الدارس ليكشف لنا عن تناقض بين تسمية هذا الاتجاه التفسيرى (الاجتماعى) وواقع القضايا العملية التى يناقشها ، وتستوى أصحابه باستمرار[3] ، وهو موقف يدل فى نظره — على أن مايسمونه

---

(١) نظرية المعنى فى النقد العربى — مصطفى ناصف ص ١٦٨ .

(٢) نظرية المعنى ص ١٦٨ .

(٣) وهذا الواقع الصحيح — مع عوامل أخرى — حدا بنا إلى تسمية هذا الاتجاه باهتدائى مخالفين بذلك ما درجت عليه الدراسات المتعددة فى هذا المجال .

تفسيراً اجتماعياً لا يعدو أن يكون ضرباً من الملاحظات التي تحمل طابعاً خطابياً ، وتقف بأصحابه عند المفهوم الأولي للإرشاد والتوجيه .

وترتفع حدة النقاش فيفصح هذا الناقد عن البديل للاتجاه المدائني ، إنه التفسير الأدبي العام « فكل نص ديني يعتبر بالضرورة رياضة روحية وموقفا خاصا ، وهـــذا الموقف الروحي ذو شعب ومظاهر مختلفة بعضها عملي أو مادي ، لكن المقصد الاجتماعي وهو المقصد السائد منذ نهضة الدراسات القرآنية في العهد الحديث قد أهمل أشياء غير قليلة ، وندعي هنا أن العناصر التي أهملت ربما تكون أوثق صلة بما نسميه التفسير الأدبي من حيث هو نشاط روحي ، بمعنى أن الروح تشترك في تلقي الحياة وفهمها ، فلا تقف موقفا عاطفيا بحتا أو موقفا عقليا بسيطا ، وإنما الموقف الأدبي موقف شامل أو هو موقف الروح بأكملها ، ومن هنا كان التناول الاجتماعي للكتاب ينبغي أن يوضع موضعه الصحيح ، فقد ذاع في الناس لكنه في الوقت نفسه يبدو في معظم الأحيان أقل من أن يحمل مسئولية الموقف الأدبي القائم على صبغة روحية شاملة[1] » .

وهكذا نجد أن ما يسمى تناولا اجتماعيا يهتم فيه الدارس بجانب من جوانب الخبرة أو الحياة الإنسانية إنما يعني بالضرورة إهمال جوانب أخرى لا تشغل ذهن الدارس في شكل وعي مستمر ، وقد يكون كل ضرب من التفكير هو في حد ذاته اختيار لموقف معين ورفض ضمني لمواقف أخرى ، ولكن الحساسية الخاصة بالتثقيف الاجتماعي جعلت المفسرين يغضون النظر عن ألوان أخرى من الحياة الروحية ، لا يمكن اختصارها في مثل هذا النوع من التناول المفضل[2] .

---

(١) نظرية المعنى — ناصف ص ١٩٢—١٩٣ .

(٢) يقصد الدارس بالألوان الأخرى من الحياة بعض التجارب الصوفية والروحية التي =

١ — الاجتهاد ونقض التقليد :

وهكذا يمكن القول — باعتبار ما — إن الاتجاهين الأدبي والعلمي في التفسير قد نشئا في أحضان الاتجاه الهدائي، وهما إن اتخذا منحى مغايراً له في علاج قضايا الأمة التي يفرضها الواقع الحديث — فهما مرتبطان به من خلال دورانهما في النهاية حول فكرة الهداية القرآنية وهو ما وقفنا أمامه في التمهيد السابق ، ومن هنا كان من الضروري تكرار التنبيه على أن إدراج أية محاولة تفسيرية في الاتجاه الهدائي — أو غيره — لا يعني أنها مقصورة عليه وحده ولا ترنو بنظرها إلى غيره ، فالمسألة إذن مسألة اتجاه غالب على غيره كما قررنا — ولهذا لا يبدو غريباً الاستعانة ببعض الأفكار في قضايا الاتجاه الهدائي من تفسير هو في اتجاهه الغالب أدبي (بياني أو ذوقي) أو علمي ، والعكس صحيح في ذلك تماماً .

ولهذا تسمح لنا تلك الحقيقة بتقسيم المحاولات التي تشكل بناء الاتجاه الهدائي إلى محاولات كان إسهامها أساسياً في هذا البناء[1] وأخرى كان إسهامها موزعاً بين الاتجاه الهدائي واتجاه آخر بحيث يعد اندراجها فيهما

= ترى في ألوان العبادة — كالصوم مثلا — معاني دقيقة مجردة وبعيدة عن الحياة الواقعية ، ولسنا ندري كيف تدخل مثل هذه التجارب في اهتمامات المفسر الأدبي ويبدو أن سائر المفسرين من أصحاب الاتجاه الأدبي يجيدون صياغة النظريات والتصورات التي لا يتجاوزونها إلى مستوى التطبيق الفعلي في الدرس التفسيري، راجع: نظرية المعنى ص ١٩٢—١٩٣ .

(١) مثل : تفسير القرآن الحكيم (المنار) ، وتفسير القرآن الكريم لشلتوت ، والدروس الدينية للمراغي ، وموقف القرآن الكريم من المشركين قبل الهجرة لمحمد إسماعيل عبده وغيرها كثير ..

ليس أمراً غريباً[1] ، وثالثة كان إسهامها ثانوياً أو اختفت فيها المشاركة الإيجابية فى إظهار هدى القرآن فى القضايا التى تهم الأمة[2] .

ومن البدهى فى هذا المجال أن ظروف العصر والنهضة المصرية قد طرحت محاولات كثيرة فى هذا الاتجاه على اختلاف المناهج فيه[3] بحيث أصبح من المتعذر — بل من غير المنهج والجدوى — التعرض لها جميعاً ، ولهذا كان من الضرورى الاعتماد — من جهة — على فكرة الاختيار والانتخاب من هذه المحاولات والإشارة — فحسب — إلى ما استعنا به أو استفدنا منه بعض الأفكار أو الفقرات فى علاج قضايا هذا الاتجاه ، ثم إدارة الحديث فى تفاسير هذا الاتجاه ، من خلال القضايا المهمة التى شغلت المسلمين حديثاً ، وظهرت فيها جهود المفسر التجديدية وأكسبت تفسيره صفة التطبيق العملى الواقعى .

وإذا كان الإسلام قادراً — بما تتضمن نصوصه من حق الاجتهاد — على التكيف لكل ما يجد على المجتمع فى حدود الإطار العام لمبادىء الدين الأصلية ... وإذا كانت نصوص القرآن تؤكد هذه الصلاحية لكل عصر بما تتضمن من قيم عليا ومثل رفيعة لاتنافى المدنية الحاضرة المتفق عليها عند الأمم المرتقية — فإن المفسر الحديث قد وعى ذلك تماماً ، وكان أكثر تنبهاً إلى واقع أمته خلال تفسيره بحيث أدى التفسير الحديث على يديه الدور الرئيسى فى خدمة الأمة والنهوض بمجتمعها ؛ لأن المسلمين فيما يفكرون — على

---

(١) مثل : فى ظلال القرآن لسيد قطب ، ومن هدى القرآن لأمين الخولى ، والنبأ العظيم لعبد الله دراز ، ومقال فى الانسان لبنت الشاطىء وغيرها وغيرها .

(٢) مثل : الجواهر لطنطاوى جوهرى ، المصحف الميسر لعبد الجليل عيسى ، والتفسير الواضح لحجازى وغيرها .

(٣) كما سنعرف ذلك فى المبحث التالى من هذا الفصل .

نحو ما يعملون ويسلكون — يتأثرون بخلقية القرآن ، وهي خلقية إنسانية فى جوهرها وغايتها ، كما يتأثرون بمنطقه الإنسانى المجرد من النزعات التى من شأنها أن تهوى بالفكر من السمو الإنسانى إلى مجال لايليق بالإنسان[1] .

ومن هنا كانت قضية الاجتهاد وحرية الفكر فى نظر المفسر هى المفتاح الحقيقى لولوج باب التجديد فى التفسير أو هى قضية القضايا التى تسمح له بحرية الحركة والمواجهة الإيجابية لتفهم النص القرآنى واكتناه أسراره ؛ إذ ليس هناك أفعل أثراً فى تهافت الفكر من افتقاد الحرية فيه وسقوط أصحابه أسرى نزعات مغرضة ، وفرائس أدواء خبيثة ، وقد أصاب المسلمين من ذلك الكثير حين التاثت قلوب الجماهير من الخاصة — كما يقول الإمام — بمرض التقليد ، فهم يعتقدون الأمر ثم يطلبون الدليل عليه ، ولايريدونه إلا موافقاً لما يعتقدون ، فإن جاءهم بما يخالف ما اعتقدوا نبذوه ، ولجوا فى مقاومته ، وإن أدى ذلك إلى جحد العقل برمته ، فأكثرهم يعتقد فيستدل ، وقلما تجد بينهم من يستدل ليعتقد ، فإن صاح بهم صائح من أعماق سرائرهم « ويل للخابط ذلك قلب لسنة الله فى خلقه ، وتحريف لهديه فى شرعه » — عرتهم هزة من الجزع محتجين بأن هـــذا هو المألوف وما أقمنا إلا على معروف[2] .

ويكثر الإمام فى تفسيره من نقد التقليد ومن يقولون به ، ويستخدم فى سبيل ذلك كل آية من الكتاب تؤيد حرية الفكر ، ولايغفل عن انتهاز الفرصة للتهكم اللاذع ، والزراية بمن يقاومون ذلك ، والشواهد كثيرة[3] فى المنار

(١) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٩٧ .

(٢) رسالة التوحيد — محمد عبده ص ٦٥ طبع المنار سنة ١٣٦٨ هـ .

(٣) راجع من تفسير المنار فى الجزء الأول وحده : الصفحات ١٩، ٢٤، ٣٢، ٦٨ ، ١٢٤، ١٢٠، ١٧٣، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٥، ٣٠٣، ٣٠٦، ٣٩٥، ٤٢٥، ٤٢٩، ٤٤١، ٤٤٨، ٤٨٩، ٤٩١ .

على ذلك ، فمن تعليقه على تفسير قوله تعالى : « ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمى فهم لا يعقلون » (١٧١ البقرة) قوله : « إن الآية صريحة فى أن التقليد بغير عقل ولا هداية هو شأن الكافرين ، وأن المرء لا يكون مؤمناً إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به ، فمن ربى على التسليم بغير عقل ، والعمل ـ ولو صالحاً ـ بغير فقه فهو غير مؤمن ، لأنه ليس القصد من الإيمان أن يذلل الإنسان للخير كما يذلل الحيوان ، بل القصد منه أن ترتقى نفسه وعقله بالعلم والعرفان ، فيعمل الخير لأنه يفقه أنه الخير النافع المرضى لله ، ويترك الشر لأنه يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته ، ويكون فوق هذا على بصيرة وعقل فى اعتقاده فلا يأخذه بالتسليم لأجل آبائه وأجداده[١] ، ولذلك وصف الله الكافرين بعد تقرير المثل بقوله (صم) لا يسمعون الحق سماع تدبر وفهم ، (بكم) لا ينطقون به عن اعتقاد وعلم (عمى) لا ينظرون فى آيات الله وفى أنفسهم[٢] .

إن الأصل الذى أقام عليه دعاة التقليد دعواهم هو احترام السابقين فى الإسلام ، وهم يزعمون أنهم وحدهم القادرون على تفسير الدين ، ولهذا أنكروا على الأجيال اللاحقة حق الاجتهاد أى البحث المستقل لتكوين رأى خاص فى أى أمر من أمور الدين ، وعلى عكس هذا كان محمد عبده يدعو إلى

---

(١) من الواضح مبالغة الإمام فى هذه المسألة لما رآه من أن الانقياد للرؤساء والهداة فى فعل الخير ولو بغير عقل وفقه ـ على كونه ليس كل المطلوب من الدين ـ فهو عرضة للذهاب والانقلاب بفساد حال المرشدين والمربين ، وقد خالف الإمام بذلك كثيراً من العلماء من لدن الغزالى حتى اليوم ، ولذا فقد خفت حدة هذا الرأى عند صاحب المنار الذى صرح بأن من كان مقلداً فى الخير ولم يدع إلى المعرفة الصحيحة فأنى يرجى له مغفرة الله ورحمته ، ولكن لا يكون له من ثمرات الإسلام فى الدنيا والآخرة مثل ما للعارف أو الذى دعى إلى المعرفة فأجاب وعرف .

(٢) تفسير المنار ٢/١٠٣ .

مصيب متساو من فضل الله لجميع القرون ، وإلى حق الاجتهاد للجيل الحاضر كغيره من الأجيال فيقول : « إن الاسلام صرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء وما توارثه عنهم الأبناء ، وسجل الحمق والسفاهة على الآخذين بأقوال السابقين ، ونبه على أن السبق فى الزمان ليس آية من آيات العرفان ، ولامسيما لعقول على عقول ، ولا لأذهان على أذهان ، وإنما السابق واللاحق فى التمييز والفطرة سيان ، بل للاحق من علم الأحوال الماضية واستعداده للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من آثارها فى الكون مالم يكن لمن تقدمه من أسلافه وآبائه[1] .

فرفض التقليد والعود إلى فهم الدين واستنباط تعاليمه من الكتاب والسنة ليس إلا حرية فى الفكر ومساواة فى العقل والتدبر ، والذين يقولون إننا لانقدر على فهم الدين بأنفسنا من الكتاب والسنة لأن عقولنا وأفهامنا ضعيفة ، وإنما علينا أن نأخذ بقول من قبلنامن آبائنا لأن عقولهم كانت أقوى وكانوا على فهم الدين أقدر ، بل لايمكن أن يفهمه غيرهم ... أولئك كافرون بنعمة العقل وغير مهتدين بهذه الآية الناطقة[2] بالمساواة فى المواهب وسعة الرحمة والفضل[3] .

ولما كان القرآن الكريم هو مصدر الدين وقاعدته الجوهرية فكل تعاليمه واجبة الرعاية والاهتمام ، والاستجابة لتوجيهاته العمليةفى حياتنا اليومية وترسم مثله العليا شرط الإيمان السليم ، لأنها أولا وأخيراً كلمة الله وحكمه ، ومن ثم لايستطيع المفسر المجتهد أن يتحدى تشريعاً له مهما بدا من تعارضه

(1) رسالة التوحيد — محمد عبده ص ١٥٨ .

(2) يعنى بهذه الآية قوله تعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون » (٢١ البقرة) .

(3) تفسير المنار ١/١٨٥ .

وحياتنا الحديثة ، وإنما واجبه البحث الدائم عن حكمة هذا التشريع ومغزاه في ظل الحياة الحديثة ، وفي كثير من الأحيان تكشف الجهود الجادة لمثل هذا المفسر أن المثل العليا الصحيحة التي يدين بها المجتمع المعاصر إنما هي قيم إسلامية كبيرة ران عليها في عصور الانحلال زيف التفسير الخاطيء ، وهو أمر ضاعف كثيراً من صعوبة رسالة المفسر الذي وجد نفسه ملزماً بتخليص هذه القيم من آثار ذلك الزيف ليثبت صلاحية الإسلام والمسلمين أن يأخذوا مكانهم بين مدنيات العالم في ثقة وإقدام ، بل إن الإسلام ظل دائما عند هذا المفسر المجتهد حلم البشرية الأكبر في الخلاص من آلامها[1] .

ومن أجل هذا لم تكن مناقشة قضية الاجتهاد والمطالبة بفتح بابه من رأي مفسر بعينه ، وإنما كانت روح العصر التي أملت عليهم رفع لواء الهجوم على مبدأ التقليد خاصة في أمور التشريع وما أضافته أجيال الفقهاء المتأخرين مما لا يناسب العصر الحاضر وليس مفروضاً فيه الثبات والانطباق على ظروف المستقبل وأمور الحياة الجديدة ، وقد اكتفى المفسر الحديث في هذا المجال بالوقوف عند مصدري التشريع الأساسيين وهما القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة للاستنباط منهما مقتدياً في ذلك بالأئمة المجتهدين الذين حذروا من اتباعهم أو الأخذ بشيء من أقوالهم دون معرفة دليله وصحة مأخذه ، ومتجنباً ما أمكنه توسعات القدامى وتشعبات أقوالهم التي لاضرورة لها ، مما يعد تزيداً على نصوص الشارع وتنطعا في الدين يخل بيسره وينافي مقاصده ، يقول صاحب المصحف المفسر في قوله تعالى : « قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين » (١٠٢ المائدة) : هذه الآية من حكم الإسلام البالغة فإنه سالك في تيسير الدين على الناس كل طريق حتى سد عليهم طريق السؤال خشية من تقييد الأمور وتعقيدها ، فأين هذا من أسلوب الذين يفترضون

---

(١) الإسلام ومشكلات الحضارة — مالك بن نبي ص ٢ طبع القاهرة د . ت ترجمة عبد الصبور شاهين .

مالا يكون ويجيبون عنه[١] » ، ويقول صاحب المنار : « والعبرة فى هذه الآية أن كثيراً من الفقهاء وسعوا بأقيستهم دائرة التكاليف ، وانتهوا بها إلى العسر والحرج المرفوع بالنص القاطع فأفضى ذلك إلى ترك كثير من أفراد المسلمين وحكوماتهم للشريعة بجملتها ، وفتح لهم أبواب انتقادها والاعتراض عليها[٢] .

وهؤلاء الفقهاء بجمودهم فى تفسير الأحكام ووقوفهم عند حد النقل عن سابقيهم ، قد التحقوا بالظالمين من المبتدعة والزنادقة والباطنية فى صدهم عن سبيل الله وبغيها عوجاً ؛ إذ أنهم بالغلو فيها جعلوا يسرها عسرا وسعتها ضيقا وحرجاً ، وزادوا على ما شرعه الله من أحكام العبادات والمحظورات والمباحات أضعاف ما أنزله الله فى كتابه وما صح من سنة رسوله ﷺ مما ضاقت به مطولات الأسفار التى تنقضى دون تحصيلها الأعمار ، لحق عليهم قول الله تعالى : « فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين » (٤٤ الأعراف)[٣] .

وليس هذا التعسير والتطويل من العلم فى شىء ولا هو من الدين الذى أساسه العلم وعماده النظر والتأمل ، فمن قلدوا فى أعمالهم وآرائهم فأولئك هم الضالون ، إذ تبرأ المتبوعون من التابعين وقد أحاط بهم العذاب وتقطعت بهم الأسباب[٤] .

---

(١) المصحف المفسر – فريد وجدى ص ١٥٧ طبع الشعب بالقاهرة د.ت .
(٢) تفسير المنار ٧/ ١٣٨ .
(٣) تفسير المنار ٨/ ٤٢٩ .
(٤) الجواهر فى تفسير القرآن الكريم – طنطاوى جوهرى ١/ ١٥٩ ط الحلبي سنة ١٣٥٠هـ .

ويصرح الشيخ شلتوت في مواضع من تفسيره بأن الاجتهاد من مصادر التشريع ، وبابه مفتوح أبداً ، وهو نعمة من الله لا يمكن أن تكون عرضة للزوال بكلمة قوم هالهم — أو هال من ينتمون إليهم من أرباب الحكم والسلطان — أن يكون في الأمة من يرفع فيها لواء الحرية في الرأي والتفكير ، فالشريعة الإسلامية رغم ما يقوله هؤلاء شريعة عامة خالدة صالحة لكل عصر ولكل إقليم ، وليس في نصوص الدين عامة ما يلزم أهل أي عصر باجتهاد أهل عصر سابق دفعتهم اعتبارات خاصة إلى اختيار ما اختاروا[1] .

ومطالبة المفسر الحديث فتح باب الاجتهاد إنما تستند إلى منطقية الاجتهاد وانسجامه مع طبيعة الشريعة الإسلامية والرسالة الخاتمة ، فقد اقتضت سنة الارتقاء ألا تصلح شريعة واحدة في كل طور من أطوار حياة البشرية ، فالشريعة الإسلامية هي القائمة على أساس العقل والاستقلال المحققة لمعنى الإنسانية بالجمع بين مصالح الروح والجسد ، وبهذا يصدق عليها قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً » (١٤٣ البقرة) ، وقوله : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » (١١٠ آل عمران) ، فهي مبنية على الاستقلال البشري اللائق بسن الرشد وطور ارتقاء العقل[2] ، ولذلك كانت الأحكام الدنيوية في كتابها قليلة ، وفرض فيها الاجتهاد ، لأن الراشد يفوض إليه أمر نفسه ، فلا يقيد إلا بما يمكن أن يعقله من الأصول القطعية ، ومن مقومات أمته الملية التي لا تختلف باختلاف الزمان والمكان ، ومن فقه ما حققناه علم أن حجة الله تعالى بإكماله الدين بالقرآن ، وختم النبوة بمحمد ﷺ وجعل شريعته عامة دائمة — لا تظهر إلا ببناء هذا الدين على أساس العقل وبناء

(١) تفسير القرآن الكريم — محمود شلتوت ص ٢٠٨ طبع دار الشروق سنة ١٩٧٤ .
(٢) تفسير المنار ٢/٤ ، ٢٩٨ .

هذه الشريعة على الاجتهاد وطاعة أولى الأمر الذين هم جماعة أهل الحل والعقد، فمن منع الاجتهاد فقد منع حجة الله تعالى، وأبطل مزية هذه الشريعة على غيرها وكونها صالحة لكل الناس فى كل زمان[1].

وفى كثير من آيات القرآن الكريم دلالة على عقلانية هذا الدين — فى كثير من جوانبه — وابتناء أصوله فى العقائد وحكمة التشريع على إدراك العقل لها واستبانته لما فيها من الحق والعدل، ومصالح العباد[2]، وأن الإنسانية ذاهبة فى أرقى عصورها إلى هذا المذهب الاستدلالى، وأن الدين سيكون عقلياً، فإن أسفر الصبح وبقى بعض الناس نياما وقد ملأ الدنيا، فذلك من عمى النوم فى أعينهم، وآخرون لا يرونه من نوم العمى فى أعينهم والصبح فوق هؤلاء وهؤلاء «فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها» (١٠٤ الأنعام[3]).

والتنويه بالعقل والتعويل عليه فى أمر العقيدة وأمر التبعة والتكليف يعد من مزايا القرآن الكريم الذى لا يذكر العقل إلا فى مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه، ولا تأتى الإشارة إليه عارضة ولا مقتضبة، بل تأتى فى كل موضع من مواضعها مؤكدة جازمة، وتتكرر فى كل معرض من معارض الأمر والنهى، وتأتى شاملة وظائف الإنسان العقلية وخصائصها، وتعمد التفرقة بين هذه الخصائص والوظائف فى مواطن

---

(١) تفسير المنار ٥ ١٨٧ وما بعدها.

(٢) والشاهد على ذلك قوله تعالى فى الاستدلال على توحيده بآياته فى السموات والأرض وما بينهما: «إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار، إلى قوله: لآيات لقوم يعقلون» (١٦٤ البقرة)، وقوله فى إبطال التقليد: «وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله .. إلى قوله: أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون» (١٧٠ البقرة)، وقال بعد ذكر طائفة من الأحكام العملية الفقهية: «كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون» (٢٤٢ البقرة).

(٣) إعجاز القرآن — مصطفى الرافعى ص ١٣١.

الخطاب ومناسباته من العقـل الوازع إلى المدرك إلى المتأمل إلى العقل الراشد[1] .

ويحرص القرآن على تحرير العقل من عبادة الأسلاف وآرائهم ومن سطوة الكهان وخداعهم حين يحتكرون فهم الدين ، ومن سلطان الاستبداد والتحكم ، فيؤكد لنا أن التفكير فريضة إسلامية لا يعذر العقل بتعطيلها — في حدود طاقة البشر-رهبة لقوة أو استسلاماً لخديعة أو انقياداً لضلال[2] ، وفلسفة الإسلام في تحرير العقل هنا لا تدانيها أية فلسفة ، فالإسلام إذ يأمر العقل باستقلال النظر في مواجهة السلف والكهانة والاستبداد ، يكون هو نفسه الدين الذي وصى بتوقير الآباء والرجوع إلى أهل الذكر وتمحيض الطاعة لولي الأمر ، والعقلاء وحـــدهم هم الذين يعرفون موضع هذا وموضع ذاك[3] .

وليس معنى ذلك أن أمور هذا الدين كلها مما يصح للعقل الاجتهاد فيها ، فإن في هذه الشريعة قطعيات لامجال للاجتهاد فيها « وقد أحاطت بها النصوص فليس لبشر بعد الرسول أن يزيد فيها ولا أن ينقص منها شيئاً[4] » ، وفيها ظنيات تحتمل الاجتهاد ، والحكمة في ورود الشريعة على هذين النوعين أن الله سبحانه وتعالى جمع للمؤمنين بين أمرين عظيمين لابد للأمم من أن تقوم عليهما ، أحدهما ما تجتمع عليه القلوب وتلتقي عنـده العقائد والأفـكار

---

(١) التفكير فريضة إسلامية — العقاد ص ٥ .

(٢) السابق ص ٥ — ٢٥ .

(٣) التفكير فريضة إسلامية — العقاد ص ٢٤ .

(٤) تفسير المنار ٧ / ١٤١ .

والنظريات ... أما الأمر الثانى الذى هو ضرورى للمؤمنين ولكل أمة ، فهو أن تجول بفكرها وأن تتحرك وتجتهد[1] .

فالعقائد القطعية اليقينية لا يصح فيها الاجتهاد ، وقد منع الشارع نفسه الاجتهاد فيها ، وما يتعلق بالعبادات قد وجدنا منه ثروة عظيمة ويكفينا ما عندنا ، أما جانباً مثل المعاملات من أمور الحياة وما جد فيها من صور وألوان لم يعرفها فقهنا الإسلامى السابق ، فقليل منا من كلف نفسه النظر فيها وهي محل الاجتهاد والنظر ، واكتفينا بالدوران لحسب فيما ذكره الفقهاء السابقون عما عرف فى عصورهم من صور هذه المعاملات ، ولهذا يجب أن نقف من معاملات العصر موقف الناقد لا موقف المطالب بالتحريم قبل أن ندرسها ونفحصها ونعرف تفاصيلها[2] وبغير هذا الموقف لا تستطيع قضية الاجتهاد أن تأخذ صفتها العملية التطبيقية ولا أن تؤتى ثمارها المرجوة ..

(١، ٢) المحاضرات العامة للموسم الثقافى الثالث بالأزهر (مواطن الاجتهاد فى الشريعة) ــ محمد المدنى ص ٣٦ ، ٣٢٨ طبع الأزهر سنة ١٩٦١ .

٢ — السياسة والوطن :

كان من بين الملامح الرئيسية التي شكلت طبيعة الاتجاه الهدائي اهتمام أصحابه منذ وقت مبكر بمشكلات السياسة والوطن، ولا نعدو الحقيقة حين نزعم أن تنبه المفسرين الواعي إلى الواقع السياسي الذي تحياه الأمة كان بشير الجهود الجديدة في التفسير، كما كان في نفس الوقت ضرورة ملحة لمجابهة الضعف والتفكك الذي أصاب الأمة الإسلامية وخضعت معه لأطماع القوى السياسية الغربية في الشرق الإسلامي، فكانت المعضلة الأساسية أمام الأمم الإسلامية كيف تقوى نفسها وتنظمها لتقاوم السيطرة الغربية السياسية.

ولم يكن غريبا — هنا — على المفسر الحديث أن يدعم موقفه بنصوص قرآنية، وإن كانت جهوده في ذلك المجال غير مألوفة من قبل حيث اتخذت لها قالبا يلائم روح العصر وطبيعته ومن بينها نمط المقال التفسيري الذي ظهر على أيدي رواد هذا الاتجاه مثل محمد عبده والأفغاني ورشيد رضا وطنطاوي جوهري وفريد وجدي وغيرهم، وتعد مقالات العروة الوثقى أول محاولة حديثة يستشهد فيها المفسر بالنص القرآني على فكرة سياسية واضحة، ولذلك كان الأفغاني يرى في القرآن وسيلة كبرى لتوجيه كفاح المسلمين ضد الأجنبي «ومادام القرآن يتلى فيهم وفي آياته مالا يذهب على أفهام قارئيه فلن يستطيع الدهر أن يذلهم[1]».

ومن هنا استطاع الأفغاني أن يشعل نار الثورة حينما حل ببيانه الجلي

(١) العروة الوثقى ١ / ١٥ .

وذكائه الوقاد وشجاعته فى الحق وجرأته فى مواجهة الظلم ، وبذلك نستطيع أن نقول : إن حركة التفسير الحديثة لعبت دوراً هاماً فى تقويم الوعى السياسى من وجهة النظر الإسلامية ، وفى استلهام النص المقدس ما يبعث فى الناس حمية الكفاح من أجل الحق والعدل وهو ما نحاول أن نتلمس جوانب منه فى تلك العجالة السريعة .

ولعل أهم الجوانب السياسية الجديرة بالتوقف أمامها هى الصراع ضد الأجنبى ، ومشكلة نظام الحكم التى فجرها إلغاء الخلافة الإسلامية ، ثم قضية الوحدة الإسلامية والقوميات .

وقد اتخذ الصراع ضد الأجنبى أشكالا متنوعة لدى المفسرين ، ذلك أن جلتهم قد تأثروا فى هذا الصدد بالإمام محمد عبده الذى رأى فى السياسة « ما يفسد كل شىء[1] » حتى أنه عد من مثالب جمال الدين الأفغانى صرف اقتداره العجيب للسياسة ، ولو صرفه — فى نظره — للتعليم لأفاد الإسلام أكبر فائدة ، ولقد ترك الأفغانى من ساروا على نهجه فى كفاح الأجنبى ، حتى صار تحرير الأوطان الإسلامية هدف الحركات الإسلامية ولكن كثيراً من هؤلاء المتأثرين به آثروا مباشرة الإصلاح وتربية الأمة فى الداخل قبل الولوج بها فى الصراع السياسى والعسكرى .

ومن أجل هذا بدأ حديث هؤلاء عن الجهاد الوطنى فى سبيل الاستقلال عاماً ونظرياً فى كثير من الأحيان ، فلا تكاد تجاوز أقوالهم فى ذلك وجوب النفير العام عند الدعوة إليه ، والتنفير من القعود عن القتال والتقصير فى الاستعداد له .

---

(١) تاريخ الإمام ١ / ٨٩١ .

ولم يسلم رشيد رضا في هذه المسألة من التأثر بمنهج أستاذه الإمام الذي ما لبث أن خالفه بعد وفاته ، وقد عبر رشيد رضا عن ذلك بقوله : « وسالمنا السياسة فساورت وواثبت ، وأسلسنا لها فجمحت وتقحمت ، وكنا نهم بها في بعض الأحيان فيصدف بنا عنها الأستاذ ، ولم ننل منها ما نهواه إلا بعد أن اصطفاه الله ، وليس للمنار حظ في السياسة العملية وإنما همه أن يكون حرا فيما فرض عليه من الخدمة الملية » كما قال : « ولكن ضقت ذرعا بسوء حالنا السياسية فصرت أكثر في تفسير القرآن الحكيم من السياسة[1] » .

ومنذ تلك اللحظة اشتدت حملة المنار على الاستعمار ، وأصبح صوته عالياً في بث روح الثورة في نفوس الأمة ، فعند تفسير قوله تعالى : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » (٢٩ التوبة)، ينقل قول الإمام في الحرب والقتال من الوجهة الإسلامية ثم من الوجهة الاجتماعية . . . ثم يعقب بقوله : « ولما كان تفسيرنا هذا تفسيراً علمياً عملياً أثرياً عصرياً وجب علينا في هذا المقام أن نبين حال مسلمي عصرنا فيه مع مغتصبي بلادهم والجانين على دينهم ودنياهم ليكون أهل البصيرة والعلم من الفريقين على بينة من التنازع والتخاصم الواقع بينهما فيجدوا له صلحاً معتدلاً إن أمكن الصلح ، فإن لم يفعلوا فلينتظروا حكم الأقدار فيما لسنن الاجتماع من الأطوار « وتلك الأيام نداولها بين الناس »[2] (١٤٠ آل عمران) .

ثم يعقد فصلا عن « دار الإسلام ، ووجوب الجهاد عينياً على المسلمين إذا استولى على شيء منها » يقول فيه : « . . . وهذا الحكم نذكره لنذكر

---

(١) رشيد رضا ـ إبراهيم العدوى ص ٢٢١ ، ٢٢٤ .

(٢) تفسير المنار ١٠ : ٣١٢ .

المسلمين وغير المسلمين من العارفين بأحكام الإسلام بأن السكوت على هذه المسألة لا يمكن أن يطول بعد أن استيقظ العالم الإسلامي وطفق يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه الأمر في مستقبله ، وهاتف الإيمان يذكره بما أوجبه الله عليه من إعادة هذه الدار الواسعة وإقامة الشريعة العادلة وإحياء الهداية الشاملة ... إلى أن يقول : وأهم المسائل الإسلامية التي تدور في هذا العهد بين عقلاء المسلمين مسألة «دار الإسلام» التي يفترض على العالم الإسلامي كله الجهاد بالنفس والمال والعلم والعمل لإعادتها » .

ويسوق صاحب المنار من آراء الفقهاء في هـذه المسألة ما يعقب عليه بقوله : وعلى هذا يجب على مسلمي الأرض إزالة سلطان جميع الدول المستعمرة لشيء من الممالك الإسلامية وإرجاع حكم الإسلام إليها ما استطاعوا ، وعجزهم الآن لا يسقط عنهم وجوب توطين نفوسهم عليه ، وإعداد العدة وانتظار الفرصة للوثوب والعمل . .

ويجسد مشكلة الصراع وحقيقته ليبعث في الأمة روح الدفاع عن أوطانها بسياقه لقواعد النزاع في الغلب والسلطان التي وضعها أعداء الإسلام « ما أخذ الصليب من الهلال لا يجوز أن يعود إلى الهلال ، وما أخذ الهلال من الصليب يجب أن يعود إلى الصليب » ، ومجاراة اليهود لهؤلاء في مطالبتهم بإعادة ملك إسرائيل إلى فلسطين ، ومحاولتهم — بمساعدة الإنجليز — سلب الأرض من العرب وجعل الملك وسيلة لملكهم »[1] .

ويدق المنار ناقوس الخطر عندما يكشف عن سياسة المستعمر التي يحاول بها التغلغل إلى قلب العالم الإسلامي وهو البقية الباقية التي لم يصل إليها نفوذه

---

(١) تفسير المنار ١٠ ٣١٣ ـ ٣١٦ .

بعد ، ويحاول السيطرة على ثغور الحجاز الحربية والجغرافية وضمها إلى ممالك أخرى تحت سيطرته أو إنشاء مصالح يتذرع بها للاستيلاء على الحرمين بحجة تأمين مصالحه فى هذه البقاع المقدسة ، ومنع الاعتداء عليها ، فهو يبيح لنفسه الاعتداء بحجة منع غيره من الاعتداء[1] .

ويهيب صاحب المنار بالمسلمين خاصة العرب منهم ألا يبيتوا ساكتين على انتقاص حرمهم الثالث ويرون — مع هذا — الحرمين الأولين مهددين بالخطر فى الوقت الذى دلت أفعالهم فى الحرب الأخيرة وثوراتهم فى مختلف أوطانهم على أنهم لا يزالون أشجع الأمم وأشدها احتقاراً لهذه الحياة الدنيا[2] .

وعند طنطاوى جوهرى نجد تمثلا واضحاً لروح الجرأة لدى الأفغانى وطموحاً شديداً نحو بث الثورة ضد المحتلين فى نفوس الشباب فهو لا يدع فرصة تفلت منه دون أن يعيد على قرائه ذكر فريضة الجهاد وفضلها متحمساً لكل ما يبذله المسلمون فى محاربة الاستعمار الذى جاء رجاله يدعون أنهم يخرجون الأمة من الوحشية إلى النعيم فاذا هم أكثر توحشاً وأوسع بطوناً[3]، لقد تفانوا فى شهوات أنفسهم وتعاموا عن المصالح العامة فلا يعاملون سواهم من الأمم إلا لحظ أنفسهم ، فترى الأمة تذكر الحرية والمساواة والعدل ، ثم تسوق تلك الأقوال إلى إحياء نفسها بذبح الأمم الضعيفة[4] ، وهو مطمئن إلى أن احتلال بلاد الإسلام على الرغم من فداحته كان إيقاظاً لروح

---

(١) السابق ١٠/ ٣١٨ .

(٢) السابق ١٠/ ٣٢٠ .

(٣) الجواهر فى تفسير القرآن الكريم — طنطاوى جوهرى ٨/ ١٣٦ ، ٤/ ١٩٦ .

(٤) الجواهر ١/ ١٦٥ .

الحمية في المسلمين ، وها هي ذي الأمم الشرقية آخذة في الرقي وعما قريب يستدير الزمن دورته[1] .

ويربط بعض المفسرين يقظة الأمة واحتفاظها بكيانها بأمرين لابد منهما: وهما الاستقرار الداخلي القائم على صلاح الأسرة والمال وقوة النظم التي تساس بها الأمة في جميع شئونها، ثم الاستقرار الخارجي الذي أساسه احتفاظ الأمة بشخصيتها ، واستعدادها لمقاومة الشر الذي يطرأ عليها والعدو الذي يطمع فيها وغير ذلك مما عرضت له الآية الكريمة : « يأيها الذين آمنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات أو انفروا جميعاً » (٧١ النساء) .

ويستنبط الشيخ شلتوت من هـذا النداء وما تلاه حتى الآية (١٠٤ من سورة النساء) ما تحتاج إليه الأمة من وسائل للاحتفاظ بشخصيتها ودعم استقرارها الخارجي لتكون أمام دارسي القرآن أشبه بقوانين كلية[2] .

وأول ما يستوحيه المفسر من طلب اتخاذ الحـذر والحيطة من الأعداء العاملين على زعزعة الحكم الإسلامي ومحاولة سلب سلطانه والقضاء على أمته هو أنه لابد لبقاء الحق وتمتع الناس به من قوة تحميه ، وكثيراً ما نرى أن رأي صاحب القوة والسلطان حق ولو كان ظاهر البطلان، وأن رأي الضعيف باطل ولو كان حقاً مبينا ، وهي قضية شهد لها التاريخ وقررها الواقع الاجتماعي في كل عصور الإنسانية ، ولعل كثيراً من الشئون الدولية التي يجرى فيها البحث الآن بين الأمم القوية والأمم الضعيفة أوضح مثال على صدق هـذه القضية ، وعلى أن الحق غير المؤيد بالقوة يصاب بالانزواء والانكماش ، ويتضاءل دائماً أمام صخرة الباطل القوية وقد عرفت ذلك الجماعات البشرية والشرائع السماوية .

(١) السابق ١٣ / ٢١١ .
(٢) تفسير القرآن الكريم ـ شلتوت ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦ .

والناظر إلى تاريخ الإسلام يجد أن أمته حين أدركت سر الحياة وعرفت أنه القوة وتسلحت بها ـ كونت القوة منها أمة تأمر فتطاع وعاشت مهيبة الجانب سلطانها هو السلطان ، وتشريعها هو الذي يلبي الحاجة ويكفل المصالح، وعاداتها هي العادات التي تهرع الأمم إلى تقليدها فيها ، وكان الإسلام على وجه العموم هو القوة والقوة هي الإسلام ، فلما تغيرت الأحوال ونزعت القوة من بين المسلمين صاروا أشلاء مبعثرة تهددهم القوة في كل مكان وتنذرهم بالفناء في كل وقت[1] .

ويشير هذا المفسر إلى أن عناصر القوة المادية لا تقف عند حد ، فالقوة في قوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » (٦٠ الأنفال) كلمة تتسع لكل ما عرف ويعرف من آلات الحرب ومن جميع ما يتوقف النصر عليه ، والرباط : كلمة تتسع لكل ما عرف ويعرف في تحصين الثغور ومداخل البلاد مما يتحقق به إرهاب العدو من قوة المسلمين ولا تحدثه نفسه باستغلال نواحي الضعف والتخاذل ، وقد نوه الله في امتنانه على الناس بإنزال الحديد بأسه الشديد ومنفعته للناس ليوجههم نحو هذه المـــادة الأولى في إعداد العدة وإبراز القوة . . . ولعل في ذلك أو في بعضه ما يدفع المسلمين إلى إنشاء المصانع التي تخرج لهم ما يحتاجون إليه في حفظ حياتهم وتعصمهم من التطلع إلى ما بأيدي أعدائهم والوقوف أمامه مبهوتين متعجبين[2] .

ومن مقتضيات أخذ الحذر تعليم الأمة جميعها فنون الحرب والقتال ولزوم تطهير الجيش ـــ وهو الأمة كلها ـــ من عناصر الفتنة والتخذيل حتى يتحقق

---

(١) تفسير القرآن الكريم ـــ شلتوت ص ٢٤١ ـــ ٢٤٣ .

(٢) تفسير القرآن الكريم ـــ شلتوت ص ٢٤٦ ـــ ٢٤٨ .

النفير العام ، ومن هذا يتبين أن مسايرة الأمم فى فنونها الحربية وتدريب أبنائها عليها من ألزم الواجبات ، كما أن التهاون فى شأن التدريب تقصير عما لا يصح لأمة — تريد أن تحيا حياة طيبة — أن تغفله ، وفى القرآن الكريم ما يدل على أنه لا يعفى من الجندية قادر عليها : « ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله »

(٩١التوبة) . ولكن المسلمين غفلوا عن هذا الواجب، وعولوا على حمايتهم بالخصوم وتعهدهم لهم بالدفاع عن أنفسهم وأوطانهم ، فأهملوا الجندية أوجعلوها هزلية، وقصروها على الفقراء الذين لا يستطيعون دفع البدل العسكرى ، وأخرجوا من صفوف الأمة المجاهدة أبناء الأغنياء والوزراء وحملة القرآن والعلم — بعد أن كان القراء فى الصدر الأول فى مقدمة المجاهدين — وبذلك أصبحت الجندية عنوان الذلة والضعة[1] .

ويخلص هذا المفسر فى تفسير الآيات القرآنية فى موضوع الجهاد والحرب إلى مقتضى آخر من مقتضيات الحيطة والحذر ، إنه التنبه للصراع الفكرى والعقدى ، وإدارة حرب الأفكار والمبادىء التى تعلن على المسلمين ابتغاء زلزلة الإيمان فى قلوبهم وإضعاف معتقداتهم وصرفهم عن حق الله وهدايته ، وفى هذا إيحاء إلى وجوب المحافظة على مبادئهم كما يحافظون على أوطانهم ، وأن يحصنوا أنفسهم من شر حرب أشد خطراً من حرب السلاح المادى : تلك هى حرب التحويل من مبدأ إلى مبدأ ومن دين إلى دين مع البقاء فى الأوطان والإقامة فى الديار[2] .

وفى مقابل تلك النبرة الهادئة فى بث روح المقاومة والصراع فى نفوس

---

(١) السابق ص ٢٤٩ .

(٢) تفسير القرآن الكريم — شلتوت ص ٢٥٧ .

الأمة نجد صيحة أخرى ترتفع بكلمة الجهاد الإسلامي إلى مكانتها الحقيقية ، وتستمد قوتها من روح حركي عملي وواقعي متجدد يتجه بها إلى استبدال منهج الله في الأرض بكل المناهج المخالفة ، فلا يقتصر واجب المسلم الجهادي في الدفاع عن المسلمين أو العرب وتحرير أوطانهم ، وإنما يمتد هذا الواجب الجهادي لتحرير جميع الأمم والشعوب من الاستعباد لغير الله ، فلا يعبد في الأرض سواه ، ولا يعيش الناس على غير منهجه ، وبذلك يرتفع الجهاد الإسلامي عن أن يكون حماية لوطن أو دفاعا عن إقليم .

والذين يبحثون عن مبررات للجهاد الإسلامي في حماية الوطن الإسلامي يغضون من شأن المنهج ويعتبرونه أقل من الموطن ، وهذه ليست نظرة الإسلام إلى هذه الاعتبارات ..إنها نظرة مستحدثة غريبة على الحس الإسلامي، فالعقيدة والمنهج الذي تتمثل فيه ، والمجتمع الذي يسود فيه هذا المنهج هي الاعتبارات الوحيدة في الحس الإسلامي ، أما الأرض - بذاتها - فلا اعتبار لها ولا وزن ، وكل قيمة للأرض في التصور الإسلامي إنما هي مستمدة من سيادة منهج الله وسلطانه فيها ، وبهذا تكون محضن العقيدة وحقل المنهج و « دار الإسلام » ونقطة الانطلاق لتحرير الإنسان . .

وحقيقة إن حماية دار الإسلام حماية للعقيدة والمنهج والمجتمع ، ولكنها جميعاً ليست الهدف النهائي وليست حمايتها هي الغاية الأخيرة للجهاد ، إنما حمايتها وسيلة لقيام مملكة الله فيها ، ثم لاتخاذها قاعدة انطلاق إلى الأرض كلها والنوع الإنساني بجملته ...

هذه طبيعة الدين وهذه وظيفته بحكم أنه إعلان عام لتحرير الإنسان من كل عبودية لغير الله ، وفرق بين تصور الإسلام على هذه الطبيعة وتصوره قابعاً داخل حدود إقليمية أو عنصرية لا يحركه إلا خوف الاعتداء ، وهناك

مسافة هائلة بين اعتبار الإسلام على هذا النحو واعتباره نظاماً محلياً فى وطن بعينه ، فمن حقه أن يدفع الهجوم عليه فى داخل حدوده الإقليمية ، هذا تصور وذاك تصور ، ولو أن الإسلام فى كلتا الحالتين سيجاهد ولكن التصور الكلى لبواعث هذا الجهاد وأهدافه ونتائجه يختلف اختلافاً بعيداً"[1] .

وفى إطار هذا المفهوم الحقيقى للجهاد فى الإسلام يدفع الشهيد سيد قطب ـ فى بحث مطول ـ محاولات كثير من المفكرين الذين انخدعوا باتهامات المستشرقين وزعمهم انتشار الإسلام بالقوة وإكراهه الناس على العقيدة ، فراحوا يدفعون عن الإسلام هذه التهمة ، وانشغلوا بذلك عن إبراز حركية الجهاد الإسلامى وانطلاقه ، وأعلنوا أن الإسلام لا يجاهد إلا للدفاع ، وحسبوا أنهم أسدوا إلى الدين الإسلامى جميلا بتخليتهم إياه عن منهجه فى إخراج الناس من العبودية للعباد إلى العبودية لرب العباد ، لا بقهرهم على اعتناق عقيدته ، وتمهيد الطريق إلى ذلك بالتخلية بين الناس وبين هذه العقيدة ، وإزاحة العوائق والأنظمة السياسية الحائلة بينهم وبينها ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حي عن بينة ..

والذين يكتبون عن الجهاد فى الإسلام يخلطون بين منهج هذا الدين فى النص على استنكار الإكراه على العقيدة وبين منهجه فى تحطيم القوى السياسية المادية التى تحول بين الناس وبينه والتى تعبد الناس للناس وتمنعهم من عبودية الله . . وهما أمران لا علاقة بينهما ولا مجال للالتباس فيهما ... ومن أجل هذا التخليط يحاولون أن يحصروا الجهاد فى الإسلام فيما يسمونه اليوم «الحرب الدفاعية» ، والجهاد فى الإسلام أمر آخر لا علاقة له بحروب اليوم ولا بواعثها ولا تكييفها كذلك ، وإنما ينبغى تلمس بواعثه فى طبيعة الإسلام

---

(١) فى ظلال القرآن — سيد قطب ٩ : ١٤٤١ — ١٤٤٢ .

ذاته ، ودوره فى هذه الأرض وأهدافه العليا التى قررها الله ، وذكر أنه أرسل من أجلها هذا الرسول بهذه الرسالة وجعله خاتم النبيين وجعلها خاتمة الرسالات[1] .

ويكشف هذا المفسر عن سر تخليط الباحثين بين الاعتبارات الذاتية فى طبيعة الدين ومنهجه الواقعى ، وبين الواقع التاريخى والظروف الوقتية التى تعرضت لها دعوة الإسلام فى بدايته ، إنه الانخداع والفزع من حملات المستشرقين على مبدأ الجهاد واستثقال ضغط الواقع على عواتقهم وثقله فى ميزان القوى العالمية ، ومن هنا راحوا يبحثون للجهاد الإسلامى عن مبررات أدبية ـ خارجة عن طبيعته ـ فى ملابسات دفاعية وقتية كان الجهاد سينطلق فى طريقه سواء وجدت هذه الملابسات أم لم توجد ..

وحقاً لم يكن بد لهذا الدين أن يدافع المهاجمين له ، لأن مجرد وجوده فى صورة إعلان عام لتحرير الإنسان من العبودية لغير الله ، وتمثل هذا الوجود فى تجمع تنظيمى حركى تحت قيادة جديدة ... مجرد وجود هذا الدين فى هذه الصورة لابد أن يدفع المجتمعات الجاهلية من حوله أن تحاول سحقه دفاعاً عن وجودها ذاته ، ولا بد أن يتحرك المجتمع الجديد للدفاع عن نفسه ... هذه ملابسة ولدت مع ميلاد الإسلام ذاته ، وتلك معركة مفروضة على الإسلام فرضاً ، ولم يكن له خيار فى خوضها ، وهو صراع طبيعى بين وجودين لا يمكن التعايش بينهما طويلا[2] .

فرؤية الموقف إذن من خلال ملابسات الواقع لاتدع مجالا للقول بأن « الدفاع » بمفهومه الضيق كان قاعدة الإسلام ، والذين يسوقون النصوص

---

(١) فى ظلال القرآن — سيد قطب ١٤٣٢/٩ — ١٤٣٣ .
(٢) الظلال ١٤٤١/٩ .

القرآنية للاستشهاد بها على منهج الدين فى الجهاد ولا يراعون هذه الملابسات أو يدركون طبيعة هذا الدين والمراحل التى مر بها وعلاقة النصوص المختلفة بكل مرحلة - إنما يخلطون ويخبطون ويلبسون منهج هذا الدين لبساً مضللا[1] ، وإذا لم يكن بد من أن نسمي حركة الإسلام الجهادية حركة دفاعية ، فلا بد أن نغير مفهوم كلمة الدفاع ونعتبره دفاعاً عن الإنسان ذاته ضد جميع العوامل التى تقيد حريته وتعوق تحركه من المعتقدات والتصورات والأنظمة السياسية القائمة على الحواجز الاقتصادية والطبقية والعنصرية التى كانت سائدة يوم جاء الإسلام ، وما تزال أشكال منها سائدة فى هذا الزمان[2] .

ويفيد هذا المفسر من هداية القرآن وتوجيهاته فى أعقد قضايانا السياسية الحالية التى استنزفت دماءنا وأموالنا ، ويأسف لعدم انتفاع المسلمين بهذه الهداية والتوجيهات القرآنية التى تكشف عن كيد اليهود ودسائسهم ، ولؤمهم ومكرهم فى تضليل هذه الأمة عن دينها وصرفها عن قرآنها كى لا تأخذ منه أسلحتها الماضية وعدتها الواقية ، وستظل قضيتنا مرهونة بإفادة الأمة من هذه التوجيهات ، وانتفاعها - كأسلافها - بهذا الهدى الإلهى ، وسيظل اليهود آمنين ما انصرفت هذه الأمة عن موارد قوتها الحقيقية وينابيع معرفتها الصافية ، وما دام فى المسلمين من يصرفهم عن دينهم ويبعدهم عن قرآنهم ، ومنهج العقيدة والشريعة فيه إلى عقائد وشرائع من صنع البشر يحكمها الهوى الطارىء والنزوات المتقلبة[3] .

---

(1) فى ظلال القرآن ١٤٣٢/٩ .

(2) السابق ٩ ١٤٣٦ .

(3) فى ظلال القرآن ٨٣/١ .

ومن المسائل السياسية التى فرضت نفسها على المفسرين مسألة نظام الحكم وما إذا كانت الخلافة هى النظام المثالى للحكم الإسلامى أم أن قواعده تسمح بأشكال وأطر أخرى للحكم ، ومن الصعب أن ينتهى باحث إلى تجميع دقيق لآراء المفسرين المتشعبة والمعتبرة حول هذه المسألة ، ولكنها تلتقى جميعاً عند مبدأ واحد هو مرونة الفكرة الإسلامية فى الحكم وقبولها للتطور والتجديد على حسب مقتضيات العصر وحاجاته ..

ومن مرونة الفكرة الإسلامية فى الحكم أنها لا تتحدد بنص فقهى مستنبط من القرآن والسنة ، وجملة ما يقال فيها « إنها هى الحكومة لمصلحة المحكومين لا مصلحة الحاكمين ، يطاع الحاكم فيها ما أطاع الله فإن لم يطعه فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق ، فهى حكومة الشورى والمساواة ومنع السيطرة الفردية[1] .

وشأن القرآن الكريم بإزاء الحكومة كشأنه بإزاء كل الأحوال الإنسانية القابلة للتطور لم يأت عليها إلا بقوانين عامة صالحة لأن تقوم عليها حكومة عادلة ، وترك للأمة الخيار فى الشكل الذى تختاره ، وقد مات ﷺ ولم يشر بكلمة عن الشكل الذى يجب أن تكون عليه الحكومة بعده ؛ لأن لكل زمان وحال عوامل تضطر الأمة للخضوع لأشكال من الحكومة تناسبها ، فكان من الحكمة أن يكتفى القرآن بالتنويه بالقانون العام الذى يجب أن يكون قاعدة للحكومة العادلة ، وأن يدع لذويه حرية انتخاب الشكل الذى يرونه صالحا لزمانهم ، ذلك القانون العام هو الشورى ، فقال تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » (٣٨ الشورى) ، فكل حكومة لا تقوم على هذا المبدأ الأقدس فهى حكومة مخالفة لسنة القرآن ، أى حكومة غير دستورية[2] .

---

(١) الفلسفة القرآنية ــ العقاد ص ٣٠ طبع دار الإسلام بالقاهرة سنة ١٩٧٣م .
(٢) مقدمة المصحف المفسر ــ محمد فريد وجدى ص ١٢٨ .

ويرى الإمام أن الدولة هي محاولة لوضع مبادىء الله المثالية في أشكال مكانية زمانية ، وتحقيق هذه المبادىء في تنظيمات إنسانية محددة[1] ، أما صاحب المنار فيرى في نظام الخلافة القديم الشكل الأمثل بشرط أن يقوم على الشورى وأن يكون للخليفة أو الإمام حق القيام على تنفيذ الشريعة ، وللأمة حقها المطلق في اختيار خليفتها وعزله[2] .

ويرى الإمام حسن البنا أن نظام الخلافة شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بها ، لأن القرآن الكريم هو الدستور الذي يحكم به المسلمون وتحكم به الدولة[3] .

وعند الدكتور البهي نجد تمثلا أكثر تحرراً وفهما أوسع أفقا لعلاقة الدين بالسياسة ، فهو يؤكد أن القرآن دستور الجماعة الإسلامية في قيامها وتكوينها ، وأن الإسلام دين ودولة ويبين أن تصريح فريق بأن الإسلام دين لا دولة ولا شأن له بالسياسة يقصر الإسلام على الأفراد دون الجماعة ، فيلغي شخصية الجماعة الإسلامية ، ولكنه مع هذا لا يفترض ضرورة أن تكون الخلافة الإسلامية هي الشكل الوحيد أو المثالي لنظام الحكم الإسلامي[4] .

وهكذا لا يشترط لتحقيق الفكرة الإسلامية في الحكم وجود نظام الخلافة في رأى كثير من المفسرين ، على أنه ليس المقصود بالفكرة الإسلامية هنا سلطة إلهية تعطى باسم الله لطبقة من رجال الدين ، فإن تلك النظرية

---

(١) الثقافة الإسلامية — خلف الله ص ٧٠ .
(٢) الوحي المحمدي ص ٢٢٢ — ٢٢٥ .
(٣) الفكر الديني ص ٢٢٤ .
(٤) الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي ص ٢٣٠ .

لا تعرفها الأمة العربية فضلا عن أنها غريبة على الإسلام الذى لا يعرف الرهبنة ، ولكن المبادىء التى نشر لواءها من السلام والتسامح والتراحم والعدالة والخير والبر تجعل له فلسفته الخاصة المتميزة فى الميدان السياسى ، وتحميه من الاندفاع لتقليد الأشكال الشيوعية ، أو النظريات السياسية الغربية التى تتجه إلى الفردية[1] ، ومن أجل ذلك فإن الفكرة الإسلامية فى الحكم تختلف تماما عن أى نظام أجنبي وتقوم على قواعد الأمانة والعدل والشورى والحرية ..

وفى بيان هذه القواعد يفصل بعض المفسرين القول فيلاحظ صاحب المنار أن من مظاهر الحرية السياسية أن يأمر الله نبيه بمشاورة أصحابه فى الأمور وهو المعصوم الذى لا ينطق على الهوى ، لأن الخير كل الخير فى تربيتهم عليها دون العمل برأى الرئيس وحده وإن كان صواباً ، ولما فى ذلك من النفع لهم فى مستقبل حكومتهم وإن أقاموا الركن العظيم (المشاورة) نجحوا ، فإن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد فى الأكثر ، والخطر على الأمة فى تفويض أمرها إليه أشد وأكبر[2] .

على أن النبي ﷺ لم يفصل قاعدة الشورى لأسباب منها أن هذا الأمر يختلف باختلاف أحوال الأمة الاجتماعية فى الزمان والمكان ، ولو وضع قواعد مؤقتة للشوري بحسب ذلك الزمن لاتخذت دينا وعمل بها فى كل زمان ومكان وما هي من أمر الدين ، وبالإضافة إلى هذا فإنه لو وضع تلك القواعد من عند نفسه لكان غير عامل بالشورى وهو المعصوم[3] .

---

(١) الثقافة الإسلامية ص ٧٥ .

(٢) تفسير المنار ٤/١٩٩ .

(٣) السابق ٤/٢٠١ — ٢٠٢ .

كما يلاحظ صاحب المنار أن الشورى الإسلامية أقرب إلى الصواب من شورى الحكومات الغربية ، فإذا كانت الحكومات الغربية توجب العمل برأي الأكثر عند الاختلاف ، فإن ما نختلف فيه نرده إلى الكتاب والسنة ، ونعرضه على أصولهما وقواعدهما ، ذلك أن الأكثرية لا تستلزم الحقية والاصابة في الحكم ولا هي بالتي تطمئن الأمة إلى رأيها(١) .

وإذا كانت الشورى الإسلامية تحقق كل أركان حكم الأمة، فلا يفهم من هذا بداهة أن الأمر فيها لكثرة العدد أو للطبقة الكثيرة بين سائر الطبقات ؛ لأن القرآن الكريم قد تكررت فيه الآيات التي تنص على أن الرأي والفضل والذمة والعلم ليست من صفات أكثر الناس على التعميم ، وبهذا تقع تبعات الحكم على الأمة بجميع عناصرها ، وترجع الشورى لأهل الشورى وهي لا تكون لغير ذي رأي أو ذي حكمة(٢) .

وبهذا جعل القرآن الكريم الشورى أساساً لقيام الدولة الإسلامية ، وأعطى المسلمين حق الإشراف على شئون المجتمع ومراقبة حكامه الذين يجب عليهم الاستعانة بذوي الرأي ، ولم يضع الإسلام للشورى نظاما خاصا لازما ، وإنما هو النظام المتطور الذي تتغير فيه وجهات النظر بتغير الأجيال والتقدم البشري ، وقد ترك الإسلام نظمها دون تحديد رحمة بالناس وتمكينا لهم من اختيار ما يتاح للعقول وتدركه البشرية الناضجة(٣) .

ومما يجدر التنويه به فيما يتعلق بمسألة الحكم الإسلامي هو موقف هؤلاء المفسرين من صور وألوان الحكم الخارجة على أصله في الإسلام والضاربة

---

(١) السابق ١٩٠/٥ .
(٢) الفلسفة القرآنية ص ٣٠ — ٣١ .
(٣) الفكر الديني ص ٢١٠ .

بقاعدة الشورى عرض الحائط ، وهو موقف مشرف صدع فيه هؤلاء بالحق وكشفوا عن شجاعة وإيمان فى الدين ، ودفع بعضهم روحه زكية طاهرة فداء إيمانه وعقيدته وقوله الحق فى نقد النظم الفاسدة التى سادت طبيعة الحكم فى تلك الوقت ، واستبد فيه الحاكم بالأمة ، وأشاروا فى ذلك إلى الذل الذى ينشئه الطغيان الطويل ، والذى يفسد الفطرة ويحطم فضائل النفس البشرية ويحلل مقوماتها ويغرس فيها المعروف من طباع العبيد : استخذاء تحت سوط الجلاد ، وتمردا حين يرفع عنها السوط، وتبطرا حين يتاح لها شيء من النعمة والقوة ، وهؤلاء المستبدون من الحكام قد أسقطوا حقهم فى الإمامة والقيادة بما ظلموا وفسقوا ، وبما بعدوا عن طريق الله ونبذوا من شريعته وراء ظهورهم ، ودعواهم الإسلام وهم ينحون شريعة الله ومنهجه عن الحياة دعوى كاذبة لا تقوم على أساس من عهد الله الذى لا يناله الظالمون[1] .

ويجيب صاحب الجواهر عما تردد من أسئلة حول السبيل لرقى المسلمين بقوله : « السبيل أن تعدل الأمة عن النظام الحالى فإن كل مصيبة حلت بالأمة نتجت من جهل الملوك والأمراء وعدم اقتناعهم بالشورى ، فمتى مات الأمير وخلف ملكا لولد غير رشيد ضاعت الدولة ، فهى أبدا تبع الأمير جهلا وعلما، فلا سبيل لرقى الشرق إلا أن يكون النظام فى الملك بقانون مسنون وأن يكون هناك مجلس له الكلمة النافذة ، وأن يقيد الملوك كما قيد ملك الانجليز بحيث يكون الأمر لأهل الحل والعقد[2] .

ويشير الإمام محمد عبده فى المنار إلى أن « الأمة الصالحة لا تقبل الأمراء

---

(١) فى ظلال القرآن ١/٧٢ ، ١١٣ .
(٢) الجواهر فى تفسير القرآن الكريم ٧/١٩٧ .

والحكام الفاسـدين ، بل تسقطهم إذا تزوا على مصالحها وتولى الخيار »[1] .

أما صاحب المنار فعنده أن من يظلم الناس من الموحدين المقرين بالرسالة غير أهل لإمامتهم ، لأنه قدوة باطل وشر يفسد عليهم دينهم ودنياهم[2] ، وله نقد طويل لانحراف المفسرين — تبعا للسياسة — فى فهم طاعة الحكام والأمراء وركونهم إلى الذين ظلموا[3] ، ويقول : « إن الله تعالى هدانا إلى أفضل وأكمل الأصول والقواعد لنبنى عليها حكومتنا ونقيم بها دولتنا ، ووكل هـذا البناء إلينا فأعطانا بذلك الحرية التامة فى أمورنا الدنيوية ، ومصالحنا الاجتماعية ، وجعل أمرنا شورى بيننا ينظر فيه أهل المعرفة والمكانة الذين نثق بهم ، ويقررون لنا فى كل زمان ماتقوم به مصلحتنا لايتقيدون فى ذلك إلا بهداية الكتاب العزيز والسنة الصحيحة المبينة له ... ولكننا ماراعينا هذه الهداية حق رعايتها ، فقيدنا أنفسنا بألوف من القيود التى اخترعناها وسميناها ديناً ، فلما أقعدتنا هذه القيود عن مجاراة الأمم فى المدنية والعمران صار حكامنا الذين خرجوا بنا عن هذه الأسس والأصول المقررة فى الكتاب والسنة فريقين : فريقاً رضوا بالقعود واختاروا الموت على الحياة توهما منهم أنهم بمحافظتهم على قيودهم التقليدية محافظون على الإسلام ، وفريقاً رأوا أنه لابد لهم من تقليد غير المسلمين فى قوانينهم الأساسية أو الفرعية ، فكان كل من الفريقين بجهله حجة على الإسـلام فى الظاهر والإسلام حجة عليهم فى الحقيقة[4] .

ومنذ سقطت الخلافة الإسلامية وانفرط عقد العالم الإسلامي برزت قضية

(1) تفسير المنار ١٠٢/٨ .
(2) السابق ٤٥٦/١ .
(3) تفسير المنار ١٧٠/١٢ .
(4) تفسير المنار ١٨٩/٥ .

الوحدة بين الشعوب الإسلامية على مختلف أوطانها وقومياتها ، وأخذ مفهوم الوحدة أشكالا ثلاثة كان لكل منها فى نفوس الشعب شعور عميق وحنين زاخر ، وهي الوحدة الإسلامية والوحدة الوطنية والوحدة العربية ..

وقد ورثت الأمة العربية هـذا الشعور بعد أن حقق لها الإسلام وحدة شاملة واستطاعت أصوله السمحة أن تجمع بين معتنقيه — مهما اختلف بهم الوطن والجنس-على معنى روحى مشترك يربط بين المسلمين بآصرة الأخوة فى العقيدة والدين ، « حتى نسى المصريون فراعنتهم وبطالستهم ، والأتراك خواقينهم ... ورجعوا إلى بلاد العرب والخلفاء الأولين يتخذون منهم أسلافا روحيين »[1] .

وهكذا نجح الإسلام فى أن يغرس فى أعماق المسلمين الحس الصادق بالوحدة الإنسانية الجامعة وهم أجناس مختلفون فى الأوطان والأنساب واللغات والألوان ، ولهذا لم تخل الجهود الحديثة فى تفسير القرآن الكريم من المشاركة فى توضيح قضية الوحدة وتصوير الآمال فى تحقيقها .

ويستطيع الباحث أن يتمثل جوهر الشعور بالوحـدة فى ضمير المسلم وأسرار بواعثه بمـا يلاحظه من طبيعة الإصلاح السياسى والاجتماعى فى الإسلام ، ففى بيان مفصل لصاحب المنار نرى أن وحدة الأمة هى الأصل الأول للجامعة الإسلامية الإنسانية : « وإن هـذه أمتكم أمة واحدة » (٥٢ المؤمنون) ، فلئن كان لكل نبي أمة من الناس هى قومه فإن خاتم النبيين أمته جميع الناس ، والأصل الثانى هو وحدة الإنسانية بالمساواة بين أجناس البشر وشعوبهم وقبائلهم ، وهى وحدة تتضمن الدعوة إلى التآلف والتعارف ، وترك التعادى بالتخالف « يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا » (١٣ الحجرات) .

---

(١) الفكر الدينى ص ٢١٤ .

والأصل الثالث وحدة الدين باتباع رسول واحد جاء بأصول الدين الفطرى الذى جاء به غيره من الرسل وأكمل تشريعه بما يوافق جميع البشر «قل يأيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعاً» (١٥٨ الأعراف)، والأصل الرابع وحدة التشريع بالمساواة بين الخاضعين لأحكام التشريع الإسلامى فى الحقوق المدنية والتأديبية بالعدل المطلق بين المؤمن والكافر، والأصل الخامس هو الوحدة الدينية بالمساواة بين المؤمنين بهذا الدين فى أخوته الروحية وعباداته، والأصل السادس وحدة الجنسية السياسية الدولية بأن تكون جميع البلاد الخاضعة للحكم الإسلامى متساوية فى الحقوق العامة، والأصل السابع وحدة القضاء واستقلاله ومساواة الناس فيها أمام الشريعة العادلة، والأصل الثامن وحدة اللغة التى لا يمكن أن يتم الاتحاد والإخاء بين الناس، وصيرورة الشعوب الكثيرة أمة واحدة إلا بها، فهذه هى الأصول التى توحد بين الأمم والشعوب، والتى لو خلى بين المسلمين وبينها لعم الإسلام العالم كله، ولصارت سائر شعوب أوربا — كما يقول أحد علماء الألمان — عربا مسلمين[1].

ويمكن القول إن فكرة الوحدة الإنسانية الإسلامية كانت محور الجهاد السياسى وأساس النهضة فى الشرق، وقد حمل الأفغانى عبء هذا الجهاد ورسالة التوفيق بين الأمم الإسلامية وكف المطامع والدسائس عنها، وجهوده فى تذكير المسلمين بنصوص القرآن وتفسيرها فى مقالاته كوسيلة للإقناع بهذه الرسالة تستحق التنويه والإعجاب..

ولقد كان من الممكن أن تنجح رسالة الأفغانى وتقوم للمسلمين فى العصر الحديث وحدتهم الجامعة لولا نشوء نزعة إقليمية جنسية عبرت عن الاتجاه

---

(١) تفسير المنار ١١/٢٥٥ — ٢٦٠.

العالمي نحو فكرة القومية ، ونافست برنامج الجامعة الإسلامية ، بل هاجم المتأثرون بالتيار العالمي الرابطة الدينية هجوماً حاداً مدعين أنها مصدر شر وتفرقة بين أبناء الجنس الواحد ، ولقد أدى ذلك إلى زعزعة الفكرة القديمة، فكرة أن العالم الإسلامي توحده ثقافة واحدة وتسيطر عليه تقاليد واحدة ، وبدأت الممالك الإسلامية تنزع إلى تميز كل منها على الأخرى ، ولكن المفسرين ظلوا يدعون لفكرة الرابطة الدينية ، ويقبلون فى نفس الوقت فكرة القومية ودعوى الوطنية ، استشعاراً منهم لمعانى الإسلام التى تحض على الوحدة في شتى المجالات ، فلا تجد تهجماً على الجامعة القومية من قبلهم يعادل ما لاقته الجامعة الإسلامية من قبل دعاة العصبية الوطنية إلا فى بعض نصوص الأفغانى الذى رأى فى الدعوة الوطنية دعوة خبيثة يروجها الإفرنج لنقض بناء الأمة الإسلامية حتى يفرقوا بين شعوبها ويسهل عليهم استعمارها ، فقد كان يرى أن رابطة المسلمين الملية أقوى من روابط الجنسية واللغة ، وكانت رسالته هي « الجامعة الإسلامية» بين الأمم الإسلامية وإيصاد الأبواب على المستعمرين والمستغلين، وكان يشق عليه كثيراً أن يرى هذه الأمم كما قال : « متحدين على الخلاف مختلفين على الاتحاد » مطاوعين للمستعمرين جادين في خدمتهم كأنها فريضة من فرائض الدين[1] .

أما سائر المفسرين فلا يتصورون العصبية الجنسية منافية للإسلام إلا حيث يشعرون خطر الرغبة فى اتخاذها بديلا عنه يعمل على إذابته وتصفيته كتلك النزعة التى قويت بين القبط وزنادقة المسلمين فى مناداتهم بإحياء سنة آل فرعون وجعل الجنسية المصرية فوق الإسلام فأما حين تكون العصبية الجنسية رابطة قومية تعمل على التعارف بين أجزاء العالم الإسلامى على أساس إقليمى ومصلحى وقوى — فإنها تمثل الخطوة الأولى إلى الوحدة الإسلامية الجامعة

(١) الإسلام فى القرن العشرين — العقاد ص ١٤٤ ط بيروت الثانية سنة ١٩٦٩ م .

بل إن هذه السنة تكون غاية كمال البشر(١) ، فالدين كما يأمر بالاعتصام بحبله المتين بين جميع الأقوام يأمر باتحاد كل قوم تضمهم أرض واحدة ، وإن اختلفت أديانهم وأجناسهم(٢) ، فليس الوطن أو الانتساب القومي في الإسلام وثنية مادية كما هو في أكثر القوميات والوطنيات ، بل إن الإسلام وضع الوطن موضعه الصحيح وجرد أصحابه من الحقد على أوطان الآخرين أو جعل الوطن صنما تهدد له كرامة الأوثان الأخرى والاصطدام بأهلها(٣) .

ويقرر محمد عبده أنه لا بد لذوي الحياة السياسية من وحدة يرجعون إليها ويعتمدون عليها ، ويرى في الوطن خير أوجه الوحدة لامتناع النزاع والخلاف فيه(٤) .

ويشيد الأفغاني بالرابطة الوطنية التي تجمع بين المختلفين دينا ملاحظاً أن الملتحم مع الأمة بعلاقة الجنس أو المشرب يراعي نسبته إليها ونسبتها إليه مساويا في ذلك بين رابطتي الجنسية والدين في الأمة(٥) .

ويتوسط الرابطتين الدينية (الإسلامية) والجنسية (الوطنية) اللتين ألمحنا بأطراف منهما رابطة ثالثة أخذت تظهر بين شعوب الأمة العربية ، وتتطلع إلى أن تحتل مكاناً لائقاً بها بين قوى العالم ودوله كضرورة ملحة في عصر تحكمه التكتلات وتتجاذب أممه الصغيرة صراعات القوى الكبيرة وتكتلاتها .

ومنذ أمد غير قريب بدأ الواقع العربي يخط طريقه نحو الوحدة ، وكان

---

(١) تفسير المنار ١/١١٣ ، ٣١٢ .
(٢) تفسير المراغي — أحمد مصطفى المراغي ٤/١٧ طبع الحلبي سنة ١٩٦٩ م .
(٣) الفكر الديني ص ٢٢١ .
(٤) تاريخ الإمام ٢/١٩٤ — ١٩٦ .
(٥) العروة الوثقى ٢/٤٢ .

لهذا أصداؤه فى آثار المفسرين يبينون أسس هذه الوحدة وضرورتها ، ومن هؤلاء المفسرين من يحث الأمم العربية على التعلم حتى يقرءوا تاريخ أجدادهم فيتعارفوا ويتواصلوا «وإذن يكونوا هم أولى بأن يكونوا ممالك متحدة . . . ومتى فعل ذلك أبناء العرب قلدهم المسلمون فى الشرق ، هكذا فليفعل العرب ، ثم يكونوا مع إخوانهم الترك أمماً متعاونة لاجتماعهم معهم فى الدين وفى الجوار وفى أنهم أمم شرقية[1] .

وهكذا ينادى طنطاوى جوهرى بدولة عربية متحدة تكون مقدمة لاتحاد المسلمين كلهم ، وهو ينعى على العرب : كيف تجاورت ديارهم واتحدت لغتهم واتحد دينهم وهم من أصول متجانسة وليسوا متحدين ، فهذه أربعة أسباب للتآلف والاجتماع قد جهلوها وقطعوا حبلها ، فلا باللغة تواصلوا ولا بالجنس تعارفوا ولا بالديار اتحدوا ولا بالدين ائتلفوا . . . أو ليس من المبكى أن يكون هؤلاء سبب ارتقاء العالم الإنسانى منذ ألف سنة ، ثم يصيرون الآن عبرة الأمم ضعيفى الهمم[2] .

وينوه مفسرون آخرون بدور العرب فى حمل رسالة الإسلام إلى العالمين مؤكدين المسئولية الضخمة التى ألقاها الله على الأمة العربية واختارها لدينه ، وحقق لهم وجودهم من خلال حملهم وأدائهم لهذه الرسالة ، فقد جاء القرآن إلى العرب والدنيا لا تحس بهم ، وجعل لهم دورهم الأكبر فى تاريخ البشرية وواجهوا به الدنيا فعرفتهم ودانت لهم طوال الفترة التى استمسكوا فيها به ، فلما أن تخلوا عنه أنكرتهم الأرض وقذفت بهم فى ذيل القافلة بعد أن كانوا قادة الموكب المرموقين .

---

(١) الجواهر ٢/٩٦ .
(٢) الجواهر ٢/٩٥ .

وإنها لتبعة ضخمة تسأل عنها الأمة التي اختارها الله لدينه واختارها لقيادة القافلة البشرية الشاردة : « وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون » (٤٤ الزخرف[1]) وفي ظلنا أن دور العرب في أداء رسالتهم ورفعهم للواء الله وتقواه ، وإقامتهم للمجتمع الإسلامي الإنساني العالمي لا يحقق إلا من خلال وحدتهم وقدرتهم في إقامة هذا المجتمع ورفع راية الإيمان والإسلام بينهم . .

---

(١) في ظلال القرآن ٢٤٤٦/١٧ ، ٣١٩١/٢٥ .

٣، ٤ — قضيتا العلم والحرية :

يثبت تاريخ الفكر الإسلامى أنه حيثما وجد الإسلام طريقه إلى الأمم المتقدمة والقابلة للثقافة والتهذيب احتفظ دائماً بالاتساق والمسايرة للاتجاهات التقدمية ووقف مشجعاً باطراد إلى جانب الحضارة ، فليس هناك دين أكثر منه سماحاً بالنمو والازدهار ولم تكن عقيدة أكثر نقاء واتساقاً مع مقتضيات التقدم الإنسانى من عقيدته .

وإذا كان أهم ما تدل به المدنية الحديثة على العالم من قيم إنما هما قيمتا العلم والحرية بعامة ، فقد وقف المفسر الحديث أمامهما يبين موقف القرآن منهما ومدى ما حققه للمؤمنين به من علم وحرية . .

فما هو موقف القرآن الكريم إزاء ما يسمى الآن بالعلوم ؟ وهل فى طبيعة دراستها بالأساليب الحديثة ما يجعل بينها وبين القرآن وتعاليمه سداً لا يتعانقان معه وقتالا لا يرجوان سلاما بعده ؟ وما هى الصلة بين القرآن والعلوم الكونية والعقلية ، هل وقف كتاب الإسلام يوماً فى سبيل رقى العلم وحرية الفكر ؟ أم أنه على العكس من ذلك ، كان محرر العقول الأسيرة ومنير البصائر المظلمة ، ومثبت الأفكار القلقة ومنعش الهمم الخامدة ومحرك الأفهام الجامدة ؟ .

فموقف القرآن حديثاً — كموقفه قديماً — لا يفتأ يدعو العقل إلى التفكير ، والأبصار إلى الاعتبار ، والآذان إلى الاستماع ، ومع ذلك لا ينفك يستدرج الناس إلى التماس أسرار الكائنات ويحفزهم إلى الكشف عن غوامضها والتنقيب عن دقائقها ، والعلماء بحكم تعاليمه يفقهون أنهم لم يؤتوا من العلم

إلا قليلا ، وأن الله يخلق مالا يعلمون وأن الكائنات خلقت مما يعلمون ومما لا يعلمون ، وأنه ليس للعلم صورة خاصة ولا حدود حاصرة ، ويجدون أنفسهم بحكم آياته منهيين عن التقليد في عقائدهم واتباع الظن في أحكامهم والميل مع الأهواء في تصرفاتهم ، ومع هذا كله يجدون من آيات القرآن الكريم ما يرشدهم إلى مواطن التفكير والبحث ، ويعرفهم ما يتطلبون الوصول إليه من أسرار العالم ودقائق حكمه ، ثم نصح العلماء بالاعتراف بعجز عقولهم وعدم القطع بشيء فيما لا تبلغه أبحاثهم وسعيهم ، بل يتهمون أنفسهم بالعجز والقصور ويسألون أهل الذكر فيما لا يعلمون ، أو يكلون أمر ما لا يدركون إلى من يعلم من خلق ، وهو اللطيف الخبير[1] .

وإن باحثاً متحققاً لو توفر على هذه المسألة وكشف علاقة الدين الإسلامي بالعلم وحدودهما لابد واصل إلى اعتقاد أن الدين الحقيقي هو الذي لا يكون منفصلا عن العلم ، بل يكون منه بمنزلة الروح والقوة الموجهة ، وإن الإسلام في الحقيقة دين من هذا الطراز ، ولئن كان هناك ما يمنعه اليوم أن يكون روحاً في هيكل العلم فإن ذلك ليس بنقص داخلي فيه ، بل هو غفلة متبعيه وتجاهل أصحاب العلم الطبيعي العصري وتعصبهم الجاهلي عليه ، وإذا زال اليوم عنه هذان العائقان فلن يكون الإسلام إلا روحاً سارية في جسد العلم[2] .

وهكذا لا يرتفع المسلم بفضيلة كما يرتفع بفضيلة العلم «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات» (١١ المجادلة) «قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون» (٩ الزمر) ، كما لا يسأل المسلم ربه نعمة هي أقوم وألزم من

---

(١) أثر القرآن في تحرير العقل البشري — عبد العزيز جاويش ص ٥٠ ، ٥٨ ، ٥٩ طبع القاهرة سنة ١٩٢٨ .

(٢) نحن والحضارة الغربية — المودودي ص ٩٤ .

العلم « وقل رب زدني علماً » (١١٤طه) ، «إنما يخشى الله من عباده العلماء» (٢٨ فاطر) ، والقرآن الكريم يعظ المخالفين له والمصدقين به عظة واحدة وهي التفكير الذى يغنى عن كل العظات « قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا » (٤٦ سبأ) ، « كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون » (٢١٩ البقرة) ، « وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون » (٢١ الحشر) .

فالقرآن الكريم يطابق العلم بهذا المعنى الذى تستقيم به العقيدة ، فليست فضيلة الإسلام أن يقعد المسلمين عن الطلب وينهاهم عن التوسع فى النظر لأنهم يعتقدون أنهم حاصلون على جميع العلوم ، وإنما فضيلته الكبرى أن يفتح أمامهم أبواب المعرفة ، ويحثهم على ولوجها والتقدم فيها وقبول كل مستحدث من العلوم على تقدم الزمن[١].

وليس من قبيل الصدف أن تسمى أعداد القرآن الكريم ووحداته الجزئية — كما تسمى ظواهر الطبيعة كمصدر للمعرفة — آيات بمعنى عجائب ومعجزات ، فكأن القرآن الكريم عالم قائم بذاته ، أو كأنه الكون الشاسع الأبعاد الذى يعيش فيه الإنسان[٢] .

وآيات القرآن الكريم تفسح للعقل الإنسانى كل طريق من طرق البحث والتأمل فلا تصده عن طريق يترقب منه معرفة نافعة توافق المعارف الشائعة أو تناقضها ، وما من طريق يسلكه الباحث الصادق هو طريق مغاق أمامه بحكم من أحكام القرآن إلا أن يكون الطريق الذى لا يفتحه يوماً دين يدعو

---

(١) الفلسفة القرآنية — العقاد ص ١٣ .

(٢) الإسلام أهدافه وحقائقه — سيد حسين نصر ص ٥١ .

إلى الله: وهو طريق الإلحاد[1] ومناط الأمر في ذلك أن القرآن الكريم لا يتضمن تعليما يتعارض مع حقائق العلم ، فأكثر ماذكر فعل العقل في القرآن قد جاء في الكلام على آيات الله ، وكون المخاطبين والذين يفهمونها ويهتدون بها هم العقلاء فبقدر ارتقاء العقل في العلم والعرفان يكتمل التوحيد في الإيمان[2].

وقد تعلمت أمم الغرب من المسلمين احترام العقل وحرية الفكر ثم نكس هؤلاء على رؤوسهم فحرموها على أنفسهم حتى عاد بعضهم يقلدون فيها من أخذوها من أجدادهم[3]، ولهذا يعجب صاحب الجواهر « من أمة يكون مبنى عبادتها ودينها على معرفة حكم الله وتربيته ثم يجيء الفرنجة فيسبقونهم بتلك المعارف البشرية العالية[4] .

إن استجابة المسلمين إلى دعوة القرآن التي تحثهم على المعرفة ستكون سبيل نهضة علمية محققة يكشف عنها صاحب الجواهر ويلح عليها في كل تفسيره ، ومن قوله عنها : « وكما أن الذين قبلنا درسوا الشريعة وأحكموها وحكموا الأمم بها ثم دالت دولتهم فهكذا سيكون في هذه الأمة من يرون الكون خلق الله وآياته وعجائبه وحكمه ، وقد ذكرها الله في كتابه أكثر مما ذكر من الأحكام الشرعية ، والعناية الإلهية توجهت إليها أكثر من توجهها إلى أحكام الفقه ، فيدرسون علوم الهيئة والفلك والحساب والهندسة والمعدن والنبات والحيوان وسائر علوم هذه الدنيا ، ويرون أن ذلك من الدين فيكون علم الدين على قسمين : الأول علم الآفاق والأنفس والثاني علم الشريعة . . .

---

(١) الإنسان في القرآن الكريم ــ العقاد ص ١٧٤ طبع الهلال بالقاهرة دت .
(٢) تفسير المنار ٦٧/٢ .
(٣) السابق ٢٤٧/١١ .
(٤) الجواهر ٩/١ .

وكما برع آباؤنا فى القضاء والحكم بين الناس فلنقم نحن بذلك وندرس علوم العوالم كلها باعتبار أن ديننا يأمرنا بها ، وإلا فما الفرق بين قوله تعالى : « قل انظروا ماذا فى السموات والأرض » (١٠١ يونس) وبين قوله تعالى : « فاستقم كما أمرت » (١٢ هود) كلاهما أمر والأمر للوجوب ، فإذا نحن قرأنا الأحكام الشرعية وقضينا بها ، فلنقرأ العجائب الكونية ولنعمل بها فترقى الزراعة والصناعة والتجارة[1] . . ، ومتى ترك المسلمون شيئاً من هذه العلوم والصناعات فالإثم واقع على جميعهم فى الدنيا والآخرة ، أما فى الدنيا فبالذلة والاختلال والاحتلال ، وأما فى الآخرة فبعذاب النار « ولعذاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون » (٢٦ الزمر) ، وهذا إنما جاء من نقص العلم فى بلاد الإسلام[2] .

وفى تعليق هذا المفسر على قوله تعالى : « إن الله لايخفى عليه شىء فى الأرض ولافى السماء » (٤ آل عمران) وماسبقها ولحقها من آيات يقول : « اشتملت هذه الآيات على نمطين من الهداية : هداية العامة من سائر الأمم والأجيال عن طريق الحجج التى اشتملت عليها الكتب ثم الإنذار والتخويف.. وهداية الخاصة من تلك الأمم ، وذلك راجع إلى علمهم بأمرين سعة علم الله تعالى وحكمته ، وقدرته وإليهما تشير الآيتان « إن الله لايخفى عليه شىء فى الأرض ولافى السماء . هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء » (٤ ، ٥ آل عمران) ... إلى أن قال : « واعلم أن الله لما أنزل القرآن بالوحى على نبيه أنزل أيضاً نوراً على العقول فأبرزت مكنون العلم فى هذه العوالم المشاهدة حتى يوازن ذوو العقول الكبيرة مابين الوحى النبوى فى

---

(١) الجواهر فى تفسير القرآن الكريم ١ / ٧ .

(٢) السابق ١ / ٤٥ .

الكتاب السماوى وبين العلم العقلي المضىء بالعقول السليمة المستخرجة لكنوزه من جواهر الطبيعة وهنا التقى البحران واتحد المنهجان منهج العقول السليمة والنفوس الشريفة ومنهج الوحى الإلهى[١] » .

ويتوقف الشيخ شلتوت أمام سورة الفاتحة ليطلعنا على ما اشتملت عليه وأشارت إليه من كمال الإنسان وسعادته فى الدنيا والآخرة : ذلك بأن كمال الإنسان إنما هو باستكمال قوتين : قوة النظر والعلم ، وقوة الكسب والعمل، فبالأولى يدرك الحق ويؤمن به . . . وبالثانية يسلك طريق الخير والرشاد والهدى والفلاح ، وقد تكفل نصف الفاتحة الأول ببيان الحقيقة التى هى أساس هذا الوجود وأصل السعادة المطلقة بتقرير ربوبية الله للعالمين ورحمته ورحمانيته ، وتفرده بالسلطان فى يوم الدين والجزاء ، وهذا هو الحق الذى بإدراكه تكمل قوة العلم والمعرفة ، وتكفل نصفها الثانى ببيان أساس الخطة العملية فى الحياة سواء فى العبادات أو فى المعاملات[٢] .

ويلفت المفسر الحديث النظر إلى ورود لفظ العلم بمادته ومعناه كثيراً فى القرآن الكريم ليثبت أن حض الإسلام والقرآن على العلم وحرصهما عليه وإكبارهما له أمر يعرفه كل من له إلمام ولو ببعض الآيات والأحاديث الواردة فى العلم ، إن كلمة العلم هى الكلمة الفاصلة فى القرآن بين ماهو حق وماهو باطل « قل ائتونى بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين » (٤ الأحقاف) ، والمتدبر لمثل هذه الآيات يدرك أن العلم على إطلاقه لم يكبر فى دين من الأديان كما أكبر فى الإسلام ، وأن ديناً لم يلزم أهله العلم كما ألزم الإسلام المسلمين ، وهو إلزام يشمل كل علم طبيعى أو غيره . .

---

(١) الجواهر فى تفسير القرآن الكريم ٢/ ١٦ .

(٢) تفسير القرآن الكريم ـ شلتوت ص ٣٧ .

فالعلم بمعناه الحديث مطلوب ومأمور به فى الإسلام لأن الآيات الكثيرة الواردة فى الحض على تطلب آيات الله فى الكون وتعرف أسرار الخلق هى فى الواقع توجيه للعقل إلى مجالات العلم الذى يسميه الناس بالعلم الطبيعى ، ومن هنا لا يشك لحظة فى أن العلم الحديث قرآنى فى موضوعه[1] .

على أن أمر التوافق بين العلم والإسلام قد جاوز الإجمال إلى التفصيل ؛ جاوز قرآنية الموضوع والاسم إلى قرآنية الروح والطريقة ، فروح العلم وطريقته منطبقة تماماً على ما جاء به القرآن الكريم ، فأما روح العلم التى هى فى صميمها التجرد للحق والصدق فيه فهى من روح الإسلام من غير شك ، إذ الإسلام كله ليس إلا أمراً بالحق وتجرداً له ، وجهاداً فيه وما لقيه الحق من الإكبار فى العلم لا يزيد شيئاً عما لقيه الحق من الإكبار فى القرآن ، وإذا كان هناك فرق بين الإثنين فهو لا يتعلق بذاتيهما ولكن بامتداد سلطانهما ، فروح العلم مقصورة طبعاً على الميادين التجريبية التى قصر العلم عليها نفسه ، لكن روح القرآن تشمل بسلطانها كل ميادين حياة الإنسان العلمى (التجريبى) منها والاجتماعى ، ما يمكن إخضاعه للتجربة العلمية وما لا يمكن[2] .

أما أن طريقة العلم فى طلب أسرار الفطرة هى نفس الطريقة التى أمر بها القرآن فيتبين من قيامهما على الدليل البرهانى والتفريق بين اليقين والظن الذى لا دليل عليه ، ومنعهما التقليد فى الفكر والنظر ، وسلوكهما ضروب التفكير الصحيح وأصوله من عدم التناقض بين الحقائق واطراد الحقيقة واستقلالها عن الزمان والمكان ، ثم اعتمادها على المشاهدة الحسية القائمة على السمع والبصر[3] ، والآيات الدالة على كل ذلك فى القرآن الكريم أكثر من أن

(١) الإسلام فى عصر العلم ـ الغمراوى ص ٣١ .

(٢) الإسلام فى عصر العلم ـ الغمراوى ص ٣٣ .

(٣) السابق ص ٣٣ ـ ٤١ .

محصى ، ونكتفى منها هنا بذكر ما يدل على الأصل الأول من طريقى العلم والقرآن ..

فالعلم لا يقول عن شيء إنه حق إلا إذا قام عليه البرهان اليقينى القاطع ، والقرآن يأمر كذلك بأن لا يقبل الإنسان شيئاً على أنه حق إلا إذا قام عليه البرهان ، ويتمثل ذلك فى مثل قوله تعالى : « وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » (١١١ البقرة) و« سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون » (١٤٨ الأنعام) والعلم المقصود هنا هو الحق اليقينى الثابت بالحجة القاطعة بدليل عيبه عليهم إنزالهم الظن والتخمين منزلة الحجة واليقين فى قوله : « إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون » (١١٦ الأنعام[1]) .

ومن وعى المفسرين بعراقة قضية العلم فى الفكر الإسلامى كما تشهد عليها مئات النصوص فى القرآن الكريم كانت دعوتهم العالية في الحث على معرفة العلوم التجريبية والكشف عن سنن الله وقوانينه فى الطبيعة وسائر ما يتعلق بالماديات من شئون الحياة ، ومن ثم لا يدعون مناسبة تتصل بالاتجاهات العلمية الحديثة دون الكشف عن دعوة القرآن إلى العلم والحث عليه ، ومن ذلك ما يقوله الجوهري فى تفسير قوله تعالى : « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق » (٣٢ الأعراف) : « فياعجبا كل العجب كيف يقرأ المسلمون الطيبات من الرزق وأكثرهم يجهلون الفرق بين الطيبات والخبائث ، فياليت شعرى كيف يعرف المسلم أن

---

(١) الإسلام فى عصر العلم — الغمراوى ص ٣٣ .

هذا الطعام خبيث وأن هذا الطعام طيب إلا إذا قام في الأمة جماعة فدرسوا هذه العلوم ، ثم نشروا بين الأمة كيف يكون الطعام الذي يحوم حوله الذباب وسائر الحشرات[1] » .

ويتساءل صاحب الجواهر عن العلماء الذين يخشون الله وأيهم أولى أن يسموا علماء الإسلام ؟ أهم علماء الفقه الذين يعلمون الناس الطهارة والبيوع والميراث ؟ أم العلماء الناظرون في ملكوت الله والذين يتفكرون في خلقه تفكيراً مبنياً على براهين ثابتة في علم الحكمة[2] ..

وكتب التفسير غاصة بمثل هذه النداءات الدالة على وقوفهم الطويل أمام النص القرآني واستلهامهم منه ما يؤكد قيمة المعرفة ، ويحث عليها بعد أن طال عليها تجاهل بغيض خلال عهود الضعف والانحلال ..

ومن القضايا الأساسية التي طال وقوف المفسرين أمامها قضية الحرية ، لما لها من سحر خاص بين المفاهيم الفكرية ، ولاستناد كثير من النظم والحضارات والمدنيات إليها من جهة ، ولتشعب ميادين هذه الحرية ونواحيها من جهة أخرى ، ولهذا كانت قضية الحرية مع قضية العلم هما الجناحان اللذان ترف بهما المدنية الغربية ، وتدل شعوبها بهما على سائر شعوب الأرض ونظمها ودياناتها ، وقد عرفنا قبل قداسة قيمة العلم ودعوة القرآن إلى المعرفة ومنهجه العلمي العام ، فما هو مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي وكيف كان تعرض المفسرين لسائر جوانب الحرية ؟ وما هو مدى الصحة في الزعم بأن العالم الإنساني مدين للغرب بمبدأ الحرية ؟ ...

---

(١) الجواهر في تفسير القرآن الكريم ٤ / ١٦٩ .
(٢) السابق ٥ / ١٨٨ .

ونشير هنا إلى فضل الاتصال بالمدنية الغربية وأثره فى تنشيط العودة إلى النصوص الإسلامية التى أكدت مفهوم الحرية وفى تجديد تفسيرها فى ضوء بعض القيم التى بدت مجلوبة من الغرب وهى فى جوهرها من صميم الفكرة الإسلامية التى تحرص فى جميع ما تسنه للناس من عقائد ونظم وتشريع على أن تجعل دعامتها الحقيقية قاعدة « الحرية » سواء أكان ذلك فى المجال السياسى أم الفكرى أم الدينى ..

ولقد كان المسلمون فى خلال عصر النهضة الحديثة بحاجة ماسة إلى من يجدد فيهم هذا المعنى العظيم ليسارعوا إلى الخلاص من أسر الاستعمار المتطاول ، فتولى المفسر الحديث تجديد الإحساس الدينى بمفهوم الحرية وحاول أن يعيد إليه أصالته الجوهرية الثابتة فى تاريخنا الفكرى ..

ولم يكن دافع المفسر الحديث فى إبراز مفهوم الحرية الإسلامى إعجابه بما ورد منها من الغرب فحسب ، وإنما لما صحب المدنية التى حملتها من خطر الاعتداء والاستعباد فى كثير من المجالات ، ومن ذلك أن المدنية الغربية وإن حملت فى ثناياها حب الحرية بمفهوم ما ، وبثت فى نفوس قارئى آدابها وأفكارها الشعور بحقوق الإنسان وكيف تجاهد الأمم لنيل استقلالها وحريتها ، فقد كانت فكرة الحرية الغربية فى صميمها تحرراً من سلطان الكنيسة ورجالها فى العصور الوسطى وسلطان الفكر الصورى الأجوف اللذين شكلا حاجزاً يعترض الحرية ... مما اقتضى أن يمثل مفهوم الحرية عندهم ثورة على الدين فى مرحلة النهضة ..

ولقد أخذ كثير من مفكرى العالم الإسلامى حديثاً فكرة الحرية بهذا المعنى فأحدثوا تمزقاً فى البناء الثقافى للمجتمع الإسلامى وأوقعوه فى حرج بين الاستقرار التقليدى والتقدمية العقلية ، ونشأ القلق الذى اكتنف الحياة

الاجتماعية ، وكان من مظاهره ارتباط فكرة الحرية عند كثير من قادة الفكر المستغربين بالتحرر من الدين ذاته[1] ، مع أن مفهوم الحرية فى الفكر الإسلامي ذو طابع آخر لأنه نتاج ثقافة خاصة ، فهو لا يغرى بهجوم على الدين أو ثورة عليه ، وكيف ذلك والدين صاحبها وواهبها خير ما تمتز به وهو ربطها بالإيمان .

فالدين الإسلامي يقدس حرية الكلمة والعقيدة والعمل — وهى قيم أكدها النص القرآنى وحث على التمسك بها — ويربط بين الحرية والإيمان الحق فضلا عن أن الحرية فى نظر الإسلام أقوى الدعائم لخلق مجتمع تتوطد بين أفراده روابط الأخوة فى إطار من الحق والعدل ، لأن قيمة الفرد الذاتية وكرامته الاجتماعية تتوقفان على مقدار ما يتمتع به من حرية ، ومساواة بالآخرين ، والقرآن الكريم قد رفع أصول العلاقات الاجتماعية وقيم الحقوق والواجبات إلى نطاق غيبي وعقد الصلة بين ضمير الفرد ومسئولية المجتمع وبين الجزاء الروحي ومصير الإنسان وغاية الوجود ، وهكذا يربط الإسلام بين الحرية وقيم الدين الكبرى ليرتفع بها إلى أن تصبح فريضة إسلامية .

ويثبت التاريخ أن « الوحدة الحضارية التى قامت على مبادىء القرآن وتعاليمه كانت أسبق من المجتمعات المعاصرة من حيث تحرير الأفراد من الأنماط الطبقية التي ترسم للفرد وضعه ومكانه ومصيره ، ووفرت له أسباب الحرية الفردية من نواحيها كلها بما فى ذلك حرية التنافس الاقتصادى والسياسى والأخلاقي والثقافى ، وفضلا عن الحرية الفردية التى خاصت الإنسان من

---

(١) من ذلك ما قيل: إن الإسلام شيء والسياسة شيء آخر ، وأنه دين وليس دولة ، وما وصف به الدين والغيبيات من أنها خرافات، إلى غير ذلك من ألوان الهجوم على القيم الروحية الأصيلة . راجع : الفكر الإسلامى وصلته بالاستعمار الغربى ص٢٤٠–٣٩٣ .

أغلال الوراثة الجماعية والطبقية نجد الإسلام قد حرر الفرد من الناحية الغيبية والروحية ، إذ جعله مسئولا — مباشرة — أمام الله دون أن يكون هناك وساطة ما بينه وبين الله ، وبهذا جمع الإسلام للفرد بين الحرية العملية فى واقع الحياة والحرية الروحية فى المجال الغيبى[1] .

والمتتبع لمفهوم الحرية فى الثقافات الأخرى خاصة مفهوم المدنية الحديثة الذى صورنا جانباً منه ويوازن بينه وبين مفهوم الحرية فى الإسلام يتضح له خطأ الزعم بأن العالم الإنسانى مدين للغرب بمبدأ الحرية للفرد ، فالحق أن الإسلام أول مؤسس لهذه الحرية بمفهومها الإسلامى الصحيح ، وأن الأمم الإسلامية فى عهدها الأول كانت أعرف بمعنى الحرية الحقيقية من شعوب اليوم — كما أوضح ذلك كثير من المفسرين المحدثين ، وهو معنى يستمد قداسته ومقوماته من إيمانه بكرامة الإنسان تلك القيمة التى منحها الله له إذ قال : « ولقد كرمنا بنى آدم » (٧٠ الإسراء) .

ويأتى على رأس جوانب الحرية فى الإسلام — التى سنقف عند بعضها — حرية العقيدة والضمير التى ترتفع فى نظر الإسلام فوق الحياة نفسها وهى أقدس ما تقدسه الأديان وغيرها[2] فتضيف بذلك رقعة فسيحة إلى ميدان الحرية الفكرية التى أشرنا إلى أطراف منها[3] ، وينص القرآن الكريم على حرية الاعتقاد والجهاد دونها فى قوله تعالى : « لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى » (٢٥٦ البقرة) ، « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (٩٩ يونس) ، « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله » (١٩٣ البقرة) ، يقول

---

(١) محاضرات فى الحضارة الإسلامية — محمد العلائى نقلا عن الفكر الدينى ص ١٤٢ .
(٢) فى ظلال القرآن — سيد قطب ٣/ ٢٩٤ .
(٣) راجع : قضية الاجتهاد ونقض التقليد .

الإمام عند هذه الآيات : « كان معهوداً عند بعض الملل — لا سيما النصارى — حمل الناس على الدخول فى دينهم بالإكراه وهذه المسألة ألصق بالسياسة منها بالدين ، لأن الايمان هو أصل الدين ، وجوهره عبارة عن إذعان النفس ويستحيل أن يكون الإذعان بالإلزام والإكراه وإنما يكون بالبيان والبرهان، فالإكراه ممنوع ، والعمدة فى دعوة الدين بيانه حتى يتبين الرشد من الغى ؛ والناس مخيرون بعد ذلك فى قبوله أو تركه فأما قوله تعالى : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة » فالمقصود به حتى يكون الإيمان فى قلب المؤمن آمنا من زلزلة المعاندين بإيذاء صاحبه ، فقوله تعالى : « لا إكراه فى الدين » قاعدة كبرى من قواعد دين الإسلام ، وركن عظيم من أركان سياسته ، فهو لا يجيز إكراه أحد على الدخول فيه ، ولا يسمح لأحد أن يكره أحداً على الخروج منه[1] .

ويقول صاحب الظلال : إن حرية الاعتقاد هى أول حقوق الإنسان التى يثبت بها وصف « إنسان » ، فالذى يسلب إنساناً حرية الاعتقاد إنما يسلبه إنسانيته ابتداء ، ومع حرية الاعتقاد حرية الدعوة للعقيدة والأمن من الأذى والفتنة ، وإلا فهى حرية بالاسم لامدلول لها فى واقع الحياة ، وفى هذا المبدأ يتجلى تكريم الله للإنسان واحترام إرادته وفكره ومشاعره وترك أمره لنفسه فيما يختص بالهدى والضلال فى الاعتقاد ، وتحميله تبعة عمله وحساب نفسه ، والإسلام وهو أرقى تصور للوجود والحياة وأقوم منهج للمجتمع الإنسانى هو الذى ينادى بأن لا إكراه فى الدين وهو الذى يبين لأصحابه قبل سواهم إنهم ممنوعون من إكراه الناس على هذا الدين[2].

---

(١) تفسير المنار ٣/٢٧ ، ٣٩ .

(٢) فى ظلال القرآن ـ سيد قطب ٣ / ٢٩١ .

أما أن الإسلام قد انتضى السيف وناضل وجاهد فلم يكن ليكره أحداً على الإسلام ولكن ليكفل عدة أهداف منها أن يدفع عن المؤمنين الأذى والفتنة التي كانوا يسامونها ، وليكفل لهم الأمن على أنفسهم وأموالهم وعقيدتهم ، وليقرر حرية الدعوة حتى يصل تصوره إلى الأسماع والقلوب فمن شاء بعد البيان والبلاغ فليؤمن ومن شاء فليكفر ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بإزالة الحواجز ، والعقبات التي تمنع الناس أن يسمعوا وأن يقتنعوا ، وأن ينضموا إلى مواكب الهدى إذا أرادوا ، فجهاد الإسلام إذن كان لتحطيم هذه الحواجز والنظم الطاغية[1] ، وما يزال هذا الجهاد مفروضاً على المسلمين « حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله » ، فلا تكون هناك ألوهة للعبيد في الأرض ولا دينونة لغير الله .

لم يحمل الإسلام السيف إذن ليكره الناس على اعتناقه عقيدة ، ولم ينتشر بالسيف على هذا المعنى كما يريد بعض أعدائه أن يتهموه إنما جاهد ليقيم نظاماً آمناً يأمن في ظله أصحاب العقائد جميعاً ويعيشون في إطاره خاضعين له وإن لم يعتنقوا عقيدته[2] .

ويتصل بحرية العقيدة ما يبثه الإسلام في أتباعه من روح المساواة بينهم وبين معتنقي الديانات الأخرى والتلطف معهم في دعوتهم إلى الإسلام بالإقناع والحسنى ، وبهذا يكون تيسير السبيل لاهتداء أهل الكتاب بما يرونه من عدل المسلمين ، وهدايتهم وفضلهم التي يراها غيرهم أقرب إلى هداية أنبيائهم ، فإن أسلموا عم الهدى والعدل والاتحاد ، وإن لم يسلموا كان الاتحاد بين المسلمين وبينهم في المساواة بالعدل . . . ومتى أعطوا الجزية وجب تأمينهم

---

(١) السابق ٣/ ٢٩٤ .
(٢) الظلال ٣/٢٩٥ .

وحمايتهم والدفاع عنهم وعن حريتهم في دينهم ومعاملتهم بعد ذلك بالعدل والمساواة كالمسلمين ويحرم ظلمهم وإرهاقهم بتكليفهم ما لا يطيقون[1] .

كما أن لهم كل الحرية في الجدل الديني الذي يشير إليه قوله تعالى : « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن » (٤٦ العنكبوت) أي بالخصلة التي هي أحسن الخصال كمقابلة خشونتهم باللين وشغبهم بالنصح إلا الذين ظلموا منهم بالإفراط في الاعتداء[2] ، أما غير الكتابيين من أهل الأديان الأخرى فهم مطالبون مع هؤلاء بتقديم حجتهم فيما يدافعون عنه « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » (١١١ البقرة) يقول الإمام : طالبهم بالبرهان على دعواهم ، فقرر لنا قاعدة لا توجد في غير القرآن من الكتب السماوية ، وهي أنه لا يقبل من أحد قول لا دليل عليه ولا يحكم لأحد بدعوى ينتحلها بغير برهان يؤيدها ، يقول تعالى : « قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني » (١٠٨ يوسف) ، لقد علم القرآن أهله أن يطالبوا الناس بالحجة لأنه أقامهم على سواء المحجة[3] .

والله تعالى يطالب المشركين بما عندهم من العلم عندما قالوا كذباً : « لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا » « قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا » (١١٦ الأنعام) أي هل عندكم من حجة وكتاب يوجب اليقين من العلم فتظهروا ذلك العلم لنا وتبينوه فيثبت أن الله رضي شرككم[4] .

ولا يكتفي القرآن بمنح حرية العقيدة لغير المؤمنين به أو مساواتهم

---

(١) تفسير المنار ١٠/ ٢٨٩ .

(٢) المصحف المفسر — فريد وجدي ص ٥٢٧ .

(٣) تفسير المنار ١/ ٤٢٤ .

(٤) الجواهر في تفسير القرآن الكريم — الجوهري ٤/ ١١٥ .

بالمسلمين ومنحهم حق النقاش والجدال إنما ترفع نصوصه بناء على هذه الحريات كل حاجز بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى التي يظلها المجتمع الإسلامي ، ويشملهم بجو من المشاركة الاجتماعية ، والمودة والمجاملة والخلطة ، فيجعل طعامهم حلا للمسلمين وطعام المسلمين حلا لهم كذلك، ويجعل العفيفات من نسائهم طيبات للمسلمين يقرن ذكرهن بالعفيفات من المسلمات ، وهي سماحة لا يفيض بها إلا الإسلام من بين سائر الأديان قال تعالى : « اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم » (٥ المائدة[1]) .

وفوق ما يناله هؤلاء من حرية في جانب العقيدة ومساواة وسماحة بينهم وبين المسلمين ينالهم أيضاً من الحريات الفردية والعامة والحقوق والواجبات ماينال المسلمين ، والنصوص القرآنية التي تكفل هذه الحريات وتحميها تضع في ذات الوقت الحدود اللازمة لها ، كما يتضح في نطاق القضاء الإسلامي على وجه الخصوص ، وكما يقول هذا المفكر الإسلامي : « إن المعاملة في القضاء الإسلامي تدخل أولا في نطاق التقويم العام للإنسان بصفته إنساناً وضعت في طينته عناصر التكريم بصرف النظر عن كونه رجلا أو امرأة مسلماً أو يهودياً[2] .

فالإسلام لايعرف تفريقاً في العدل ، ولم تكن مهمته إلا إقرار العدل والسلام بين الناس في هذه الحياة « ولقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم

---

(١) تفسير القرآن الكريم — شلتوت ص ٢٩٠ ، ٢٩٥

(٢) تأملات في المجتمع العربي — مالك بن نبي ص ٢٠٤ طبع الدار العربية سنة ١٩٦١ .

الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » (٢٥ الحديد) ، « وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » (٥٨ النساء) ، ولهذا لا يحابى مسلما لإسلامه ولا شريفاً لشرفه ، فالشريف والوضيع والغنى والفقير والمسلم وغير المسلم حكمهم فى نظر الإسلام سواء أمام الحكم والقضاء ، وقد حث الله على العدل مع أشد الناس عداوة للمسلمين ، وفى أشد أوقات الخصومة والحرب « ولايجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا » (٢ المائدة) ، « ولايجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى » (٨ المائدة) ، وحذر الإسلام من المحاباة كيفما كانت وان تكون « يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً » (١٣٥ النساء)[١] .

ومن جوانب الحرية التى تستحق الوقوف أمامها حق المساواة الذى مازال يوجد من يردد حوله أنه من صنع الثورة الفرنسية أو مذاهب سياسية معينة ، ولهذا وقف المفسرون يكشفون أن هذا الحق حقيقة جوهرية فى الإسلام ، ومن مبادئه الأولية التى يظللها تواضع كريم وتكتنفها بساطة محببة يشف عنها قوله تعالى : « ولا تصعر خدك للناس ولا تمش فى الأرض مرحاً إن الله لا يحب كل مختال فخور . واقصد فى مشيك واغضض من صوتك » (١٨ ، ١٩ لقمان) « ولا تمش فى الأرض مرحاً إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا » (٣٧ الإسراء) ..

وتشير الآية القرآنية « يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى

---

(١) تفسير القرآن الكريم ـــ شلتوت ص ٢١٧ .

وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم » (١٣ الحجرات) إلى أن الإسلام قد أسقط من حسابه جميع الفوارق من العنصر واللون والطبقة وغيرها بين بنى البشر ووضع الإنسان علما وديناً فى موضعه الصحيح حين رده إلى أصله الأول من ذكر وأنثى ، كما أسقط جميع الموازين والقيم ليرفع قيمة واحدة وميزاناً واحداً يتحاكم البشر إليه فيما يختلفون .

ومن الحق أن ذلك قد لفت نظر أكثر من باحث غربى ، ولم يستطيعوا أن ينسوا روح المساواة والإخاء التى شاعت بين المسلمين على اختلاف ألوانهم وألسنتهم ، وهو معنى يلحظه « رات » حين يقول : « من بين الملامح الرئيسية للدين الإسلامى عندما يقارن بكثير من الديانات الأخرى ذلك التنوع العديد من الأجناس التى اعتنقته والتى نما بينها شعور عميق بالأخوة والألفة[1] ، وهو قريب مما يقرره « سميث » عن تآخى المسلمين الذى يضفى على كل مسلم شعوراً بالترابط الوجدانى مع كل مسلم آخر كما يهبه إحساساً بالأمن إذ ينتمى إلى كل يعلو على فروق اللون والطبقة الجنسية[2] .

وهذا هو حكم القرآن فى وحدة بنى الإنسان وفى دعم هذه الوحدة بما يحسبه الناظر المتعجل باباً من أبواب الافتراق والتباين وهو تعدد الشعوب والقبائل واختلاف اللغات والألوان[3] .

ويجد المفسر فى قوله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » قسطاسا ينشىء الإنسانية حقوق المساواة بين أبنائها ديناً وعلماً وفلسفة وشريعة

---

(١) الفكر الدينى ص ١٥٥ .

(٢) الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ص ٦٣ .

(٣) الإنسان فى القرآن الكريم — العقاد ص ٩٠ .

وإلهاماً من الوحي الإلهي ، وتمحيصاً من البديهة الإنسانية ، فالتقوى كلمة واحدة تجمع كل وازع يزع الضمير ، وأقدر الناس على أمانة التقوى أجدرهم على النهوض بالتبعة وأعرفهم بمواضع المعروف والمنكر والمباح والمحظور « ولو شاء فلاسفة الأخلاق لعلموا ما هي هذه التقوى وعلموا حقاً أن موازينهم جميعاً لا تحسن الترجيح بين فضل وفضل وبين قدرة وقدرة كما تحسنه هذه التقوى التي يحسبونها تسبيحة من تسابيح المعابد ، ويخيل إليهم أنها أفشل من أن تقنع العالم المحقق في مقام الموازنة والتفضيل ، فليس بين فاضل ومفضول قط من رجحان غير رجحان الأفضل في القدرة على التبعة بما طاب لهم من ألوان التبعات[1] » .

وهكذا ترتفع قاعدة المساواة في الإسلام إلى مستوى الحقيقة الخالدة حين تصبح التقوى ميزان الفضل بين بني الإنسان الذين ساوى الله بينهم جميعاً في حقوقهم التي ترجع إلى الخلق والتكوين ، وفرق كبير بين هذه المساواة وبين مساواة شرعت وسيلة من وسائل الحكم وإجراء من إجراءات السياسة في إبان الخطر المطبق ، خيفة من ثورة النفوس وتنافسا على عدد الأصوات في معارك الانتخابات ، فإن أحداً ممن خولهم القرآن تلك المساواة لم يطلبها ولم يكن لينالها قبل أن تنزل عليه من وحي رب العالمين ، ولكنها لم تنشأ في حضارة من حضارات العالم القديم أو الحديث إلا كان وراءها حيلة أو وسيلة سياسية أو مراوغة تمليق وتسكين[2] .

وعلى حين ترتفع الدعوة في نواح من العالم إلى تفرقة عنصرية بغيضة تتجرع منها البشرية صنوفاً من العذاب والهوان، وتفرق بين لون ولون وتذكر

(١) الإنسان في القرآن الكريم — العقاد ص ٥٥ .
(٢) الإنسان في القرآن الكريم ص ٥٥ .

النسبة إلى الجنس والقوم ، وترتفع في نواح أخرى دعوة طبقية تسود فيها إحدى الطبقات محطمة في طريقها ما عداها ، غير مبالية بأنهار الدماء التى تخلفها — يلحظ المفسرون أن القرآن الكريم يرد البشرية إلى أصلها الواحد النفس الواحــــدة التى خلقت منها « الذي خلقكم من نفس واحدة » (١ النساء) كما يرد اختلاف الألوان والألسنة في آياته آية على عظمة الخالق ودليل قدرته « ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم » (٢٢ الروم) فالإنسان في القرآن ينتمي مهما تعددت قبائله وشعوبه — إلى الأسرة البشرية الكبيرة التي يقوم عليها آدم وحواء .

ولو تذكر الناس هذه الحقيقة لتضاءلت في حسهم كل الفروق الطارئة التى فرقت بين أبناء النفس الواحدة ، ومزقت وشائج الرحم الواحدة ، وكلها ملابسات طارئة ما كان يجوز أن تطغى على مودة الرحم وحقها في الرعاية ، وصلة النفس وحقها في المودة ..

ولو تذكر الناس ذلك لكان كفيلا باستبعاد الصراع العنصري واستبعاد الصراع الطبقي اللذين تعيش عليهما أكبر القوى في عالم اليوم[١] ، والإسلام بذلك دين مفتوح لكل من يؤمن بالحق ، ذلك أنه دين المساواة في الحقوق والواجبات ، وهو حين يقرر وحدة الأصل فإنه يوجب التعارف والود والتعاون على فروع هذا الأصل ..

ويتنبه المفسر الحديث في مسألة المساواة فلا يتجاوز بها ما قرر الله تساوى البشر فيه من أمور الخلق والتكوين ، ولم يميز فيه أحدا ليلفت النظر — كما لفت القرآن — إلى ما تفرضه ضرورة الحياة من تفاوت بين الناس ومزايا يتفاضلون

---

(١) في ظلال القرآن ٤/ ٥٧٤ .

بها فى غير هذه الأمور وينتظم عليها العمل فى الجماعة البشرية لأن الحياة تفتقر إلى المزايا ولا تقتصر حركتها على تكرير صورة واحدة فى كل فرد من الأفراد وتجعلهم كلهم نسخة واحدة لا فضل لمجموعة منهم على مجموعة ، فالناس يتفاوتون فى العلم والفضيلة « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (٩ الزمر) ، « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » (١١ المجادلة) .

وهم متفاوتون فى الجهاد الروحي والقدرة على الإصلاح « لا يستوى القاعدون من المؤمنين – غير أولى الضرر – والمجاهدون فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة » (٩٥ النساء) .

وهم متفاوتون فى الرزق وأسباب المعيشة « نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا » (٣٢الزخرف) ، « والله فضل بعضكم على بعض فى الرزق » (٧١ النحل) .

وهذا التفاوت كما نرى لا يرجع إلى عصبية فى الجنس أو الأسرة ؛ إذ لا فرق بين إنسان وإنسان « إنما المؤمنون إخوة » (١٠ الحجرات) ولا فرق بين أمة وأمة ولا بين قبيلة وقبيلة ولا بين أحد وأحد إلا برعاية الحقوق والوجبات[١] .

والقرآن الكريم بهذه الأحكام المفصلة قد أعطى المساواة حقها وأعطى التفاوت بين الطبقات والآحاد حقه ، فالتفاوت موجود والتفاوت لازم ، ولكن لا معنى له إذا تساوى القادر والعاجز وتساوى العامل والكسلان ،

---

(١) الفلسفة القرآنية — العقاد ص ٣٤ .

وأصبح الكسلان يكسل ولا يخاف على وجوبه ، والعامل يعمل ولا يطمح إلى رجحان ، واطمأن المجردون من المزايا كاطمئنان المعتازين عليهم بأشرف المزايا وأعلاها ..

ولقد حمى العصر الحديث بإبرازه لهذه القيم الإنسانية فى النص القرآنى أمته من خطر الانخداع بدعاوى عصرية متهافتة ، وشرور المتفلسفين وشرودهم الذين يلوكون أشرف القضايا وأنبل المعانى الإنسانية ، وهم فى الحقيقة يدحرونها ويهوون بها فى الحضيض « فكثيراً ما نسمع من دعاة « المادية » كلاماً عن الظلم الاجتماعى والعدالة الاجتماعية ، ويزعمون أنهم يحاربون الظلم ويقررون العدالة ، ولكنك لن تتخيل فى الدنيا ظلماً أوبل من ظلم التسوية بين غير المتساوين فإنه يجور على الأصلح ولا يحمى المجرد من الصلاح ، ويقيم العقبات فى سبيل تجديد القوى واستفزاز الهمم وتنشيط الكسالى وتقرير الثقة فى نفوس العاملين[1] ، بل ليس أظلم للطبقة السفلى نفسها ممن يحسبها طبقة سفلى إلى آخر الزمان ، ولا يفتح باب الرجاء فى الصعود لطائفة من أبنائها فى حاضرهم أو مستقبلهم ، فهو يأخذهم بشريعة اليأس ، ولا يحرك فيهم الهمة والطموح، وفى ذلك الجور كل الجور على جميع الطبقات ، فيه الجور على القادرين المستعدين للصعود ، وفيه الجور على العاجزين الحاسدين الذين لا يصعدون ولا يحبون لغيرهم أن يصعدوا وهم قاعدون ... إنما العدل الحق فى مسألة الطبقات أن الناس متفاوتون بالفطرة فينبغى أن يظلوا متفاوتين ، يتفاوتون بالفضل والجدارة وليس بالمظهر والتقليد ، وأن لهم من الحقوق بمقدار ما عليهم من الواجبات وهم فى غير ذلك سواء ، تلك هى شريعة القرآن وبها تصلح الحياة ويستقيم العدل ويرتفع من يستحق الرفعة ..[2] .

---

(١) الفلسفة القرآنية ص ٣٦ ، ٤١ .
(٢) الفلسفة القرآنية ص ٤٢ .

ومن جوانب الحرية وركنها الركين حرية الشخص نفسه ، أو الحرية الذاتية والخروج من الرق والعبودية لغير الله ، وهذه تتقرر فى الإسلام أصلا من أن جوهر الدين كله هو عبادة الله وحده ، ومن مبدأ المساواة التامة بين البشر لا يدع الإسلام إلى أن يكون لبشر حق استرقاق بشر مثله ، ويحمى الإنسانية من رواسب ميراثها القديم فى عبادة المخلوقين « ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لى من دون الله » (٧٩ آل عمران) فليس لقوم أو لجنس أن يزعموا الحق فى استعباد غيرهم من الأقوام بدعوى التفاضل بالقوة أو التمدن أو الثراء ، أو بدعوى حق إلهى مزعوم[١] .

ومع هذا يتردد اليوم أن فى إباحة الإسلام للرق هدم لأعظم أركان الحرية الإنسانية أو أن الإسلام شرع الرق أو ضربه على فئة من الناس ، ويزعمون أن تحرير العبيد إنما يرجع الفضل فيه إلى ما صاحب التطور الاجتماعى فى الغرب من الاعتراف بحق المساواة بين أفراد البشر ، ولكن المفسرين أثبتوا بما توافر لديهم من النصوص القرآنية فى هذا الموضوع أن القرآن كان صاحب الكلمة الأولى فى تحرير العبيد والأرقاء ، فلقد ورد فى القرآن ما يرشد إلى ميل الإسلام إلى الحرية وجفوته للأسر والعبودية[٢] ، ويلحظ محمد عبده أن الإسلام قد جعل تحرير الرقاب حقاً واجباً فى أموال

---

(١) وهى دعوى انتحلها من قديم من زعموا أنهم شعب الله المختار ، وقد حسمها كتاب الإسلام « وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق» (١٨ المائدة) ، راجع: مقال فى الإنسان — بنت الشاطىء ص ٦٧ طبع دار المعارف سنة ١٩٦٩ .

(٢) تفسير جزء عم ص ٦٩ .

المسلمين ، وفى هـذا دليل على رغبة الشريعة فى فك الرقاب واعتبارها أن الإنسان خلق ليكون حراً[1] .

وترتفع مرتبة تحرير الرقاب عند مفسر آخر إلى درجة الإحياء « فتحرير الرقبة المؤمنة إشارة إلى أن تحرير نفس هو إحياء لها فى حس الإسلام لأنه يعيدها إلى جو الحياة الإنسانية الكريمة التى هبطت منه لسبب من الأسباب ، وهي كفارة لمن قتل نفساً مؤمنة لأنه يرد إلى الحياة الكريمة نفسا مؤمنة ، والإسلام يعلن حرية الرقيق فى اللحظة التى يطلب فيها الحرية ، ويصبح من البر فى أموال المسلمين إعتاق الرقاب وتحريرها ومساعدتها حتى تسترد حريتها[2] .

والقضية قبل هذا وبعده لها جذور ولها ظروف وملابسات ، فقد كان الرق مألوفاً وعميق الجذور كوضع اجتماعى قائم ونظام دولى شامل عرفته الحضارة اليونانية على ما لها من منطق عقلى ، ولم يجد إرسطو فيه ما يتنافى مع كرامة الفرد وإنسانيته ، وعرفته المسيحية على ما لها من فلسفة فى الرحمة والتعاطف ، ووصايا بولس الرسول صريحة فى دعوة العبيد إلى طاعة سادتهم كما الرب ، ومن وصايا التوراة أن البلد التى تستسلم بلا حرب يكون حظ أهلها أن يساقوا رقيقاً وأسارى ... وفى المدنية الحديثة لم يكن القضاء على نظام الرق راجعاً إلى حساسية فى الضمير أو يقظة فى الإدراك الاجتماعى بقدر ما كان راجعاً إلى التحول الصناعى حيث كان تحريرهم ظاهرة اقتصادية فى مضمونها ومغزاها .

وهكذا كان الرق قديماً عميقاً فى كيان المجتمع ونفوس الأفراد فجز

(1) تفسير المنار ١٢٧/٢ .
(2) فى ظلال القرآن ٥/٧٣٥ ، ١٦٠/٢ .

إلغائه ، وكفى الإسلام أنه هو البادئ بحركة تحرير الرقيق حيث كان الرق مشروطاً قبل الإسلام فى القوانين الوضعية والدينية[1] ، لقد جاء الإسلام والرق نظام عالمى واسترقاق أسرى الحرب نظام دولى وما كان يمكن والإسلام مشتبك فى حروب مع أعدائه الواقفين بالقوة المادية فى طريقه أن يلغى هذا النظام من جانب واحد ، فيصبح أسارى المسلمين رقيقاً عند أعدائه بينما هو يحرر أسارى الأعداء ، واكتفى الإسلام بتجفيف كل منابع الرق — عدا أسرى الحرب — إلى أن يتساح للبشرية وضع نظام دولى للتعامل بالمثل فى مسألة الأسرى[2] .

ولكن لماذا لم يمض الإسلام فى تحرير الرق دفعة واحدة وبتشريع جازم؟ لقد كان الرق أحد الأوضاع المريضة التى استقرت على مر الأجيال ، وشكلت عقبة فى سبيل الدعوة الإسلامية إلى هدى الناس وإصلاح ما فسد من أحوالهم ، حتى إن القرآن الكريم وهو يدعو إلى المجاهدة ضد الرق والفروق الطبقية والظلم الاجتماعى يستثير ما فى قدرة الإنسان على المكابدة لاقتحام تلك العقبات الكبرى ، وتشير صاحبة التفسير البيانى إلى صعوبة هذه العقبة كرحلة من أجل صلاح الإنسان وخير الجماعة ، فحين يبدأ سياق آيات القرآن بفك الرقبة « وما أدراك ما العقبة . فك رقبة . أو إطعام فى يوم ذى مسغبة » (١٢-١٤ البلد) ، فإن لهذا البدء دلالته الصريحة على أن تحرير الإنسانية من أغلال الرق هو أول خطوة فى النضال الصعب من أجل الوجود الكريم الجدير بالإنسان ، فليس شيء آخر بالذى يسبق الكرامة الآدمية للإنسانية ، وكل إصلاح لخير البشر والمجتمع إنما يأتى بعد أن نرد إلى الإنسانية اعتبارها المهدر بالرق ، واستعمال الفك والرقبة فيه ما فيه من إشعار بأن العبد المسترق مغلول الرقبة بقيد مهين يسلبه إنسانيته وينزل به إلى منزلة البهم والدواب ،

(١) الفلسفة القرآنية — العقاد ص ٧٤ — ٧٥ .
(٢) فى ظلال القرآن ١٨/٢٤٥٥ .

وهو المخلوق الذى سواه الله بشراً حراً كريماً ، فاستعبده مخلوق مثله حسب فرط غروره بقوته وثرائه أن لن يقدر عليه أحد[1] .

ولما كان أمر الرق كما ذكرنا من كونه أصبح عند الناس وضعاً اجتماعياً واقتصادياً معقداً بل عرفاً عالمياً شائعاً ، أو بتعبير القرآن « عقبة » فإن مثل هذه الأوضاع والأعراف يحتاج إلى تعديل شامل لمقوماتها وارتباطاتها، ومن حيث المبدأ فلم يأمر الإسلام بالرق قط ولم يرد فى القرآن الكريم نص على استرقاق الأسرى ، أما من حيث الوضع القائم فلم يكن بد من التريث فى علاجه ، وقد اختار الإسلام أن يجفف منابع الرق حتى ينتهى به إلى الإلغاء دون إحداث هزة اجتماعية ماعدا أسرى الحرب الشرعية ، لأن المجتمعات المعادية للإسلام كانت تسترق أسرى المسلمين حسب العرف السائد ، وما كان الإسلام ليجبر المجتمعات المعادية على مخالفته ، ولو قرر إبطال استرقاق الأسرى لكان هذا إجراء مقصوراً على الأسرى الذين يقعون فى أيدى المسلمين بينما الأسارى المسلمون يلاقون مصيرهم السيء فى عالم الرق هناك ، وفى هذا إطماع لأعداء الإسلام فى أهله .

ولهذا لم ينص القرآن الكريم على استرقاق الأسرى كما لم ينص على عدم استرقاقهم وترك الدولة المسلمة تعامل أسراها حسب طبيعة الموقف والملابسات الواقعية فى التعامل مع أعدائها المحاربين « فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها » (٤ محمد) ، وقد وضع الإسلام من الأحكام الشرعية مايصفى على التدريج بقايا الأرقاء ويضمن تحريرهم ، فجعل للرقيق طالب الحرية من سيده يكاتبه عليها ليصبح حراً فى نفس اللحظة مستحقاً فى مال المسلمين ما يعينه على استرداد حريته ، كما شرع الإسلام الكفارات التى

---

(١) التفسير البيانى – بنت الشاطىء ١٩٣/١ دار المعارف الثالثة سنة ١٩٦٠ .

تقتضي تحرير الرقبة فى فدية اليمين والظهار وبعض حالات القتل ، وبهذا وذلك ينتهى وضع الرق نهاية طبيعية دون حدوث هزة اجتماعية لاضرورة لها أو فساد فى المجتمع يمكن اتقاؤه[1] .

وفى مجال المقارنة بين موقف الإسلام من الرقيق وموقف المدنية الغربية من الزنوج (الأحرار) يلاحظ المفسر الحديث أن معاملة السود فى أمريكا الشمالية بعد تحريرهم من الرق تعد أسوأ معاملة يسامها الإنسان ، وذلك بعد أن دان المسلمون أربعة عشر قرناً بشريعة المساواة بين الأجناس ، على أن هذا الموقف الكريم من الإسلام لم يكن ضرورة اقتصادية ، بل تلك مزية الإسلام في السبق إلى هذا الأدب الرفيع[2] .

وفضلا عن ذلك فإن الفرق بين إلغاء الرق فى الإسلام وبين الإلغاء الحديث له هو الفرق بين الفضيلة والقانون ، فالقانون جاف لايقبله إلا الخائف من عقابه وقد يقبله ظاهراً وعلانية لا باطناً وإسراراً « أما القرآن العظيم فقد محا الرق طواعية واختياراً من المالكين ، فجعل العتق قربى يتقربون بها إلى الله وجعله حسنة من حسناتهم ومصرفاً لزكاتهم وكفارة لبعض ذنوبهم وما أعظم أن يرفع الإسلام قضية الأرقاء إلى هذا النطاق الديني ليعقد هذه الصلة بين تكريم الإنسان والجزاء الروحى حتى ليصبح تحرير العبيد خير ابتهالات المذنبين وقربات المتقين وهو مالم يسم إليه دعاة التحرير فى العصر الحديث[3] .

---

(١) فى ظلال القرآن ٢/٢٣٠ .
(٢) الفلسفة القرآنية ص ٧٨ .
(٣) تأملات فى المجتمع العربى — مالك بن نبى ص١٠٢ .

بقى من جوانب الحرية — التى لانشك فى أن لها جوانب أخرى لم نتعرض إليها[1] جانبان هما حرية الرأى والتعبير عنه ، وحرية الإرادة واستقلالها ، ولن نقف طويلا أمامهما ، لأن الأول منهما يدخل باعتبار ما فى حرية الفكر أو العقل ، أما الثانى فقد احتل — على مدى التاريخ الإسلامى — مساحة هائلة من الجدل والنقاش ابتعد به عن هدى القرآن .

وفى جانب حرية الرأى فإن أظهر ما تكون عندما يتاح لصاحبها حق الجدال والنقاش فيما يتردد عقله فى قبوله ، أو تتأبى نفسه على الاطمئنان إليه ، وأكثر ما يكون ذلك فى الأمور الدينية وما يتصل بها من مسائل عملية ، ويشير قوله تعالى : « ولقد صرفنا فى هذا القرآن للناس من كل مثل وكان الإنسان أكثر شىء جدلا » (٥٤ الكهف) إلى أن الإنسان من شأنه منذ كان أن يكثر الجدل وكأن ذلك ظاهرة إنسانية من تلك الخواص التى تميز الإنسان عن غيره من الكائنات .

ومن هنا قدر الإسلام — وهو دين الفطرة — طبيعة هذا الإنسان التى تختلف عن طبيعة الملائكة وبقية الكائنات ، فلم ينكر عليه الجدال إلا أن يكون مماراة فاحشة فى الحق الجلى والآيات البينات عن عناد ومكابرة ، أو عن إصرار على الجهل والضلال : « يجادلونك فى الحق بعد ما تبين » (٦ الأنفال) ، « ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب

---

(١) من هذه حرية العمل والتنقل التى يشير إليها قوله تعالى : « فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه » (١٥ الملك) ، وحرية المسكن وحصانته وحرمته فى قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا لاتدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها » (٢٧ النور) .

منير » (٨ الحج) ، أما حين يكون جدال الإنسان عن حاجة إلى الاقتناع فمن حقه أن يصغى إليه ويجادل بالتي هي أحسن ، وبهذا أمر نبي الإسلام : « وجادلهم بالتي هي أحسن » (١٢٥ النحل) ، « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم » (٤٦ العنكبوت)[١] .

وقد يتوهم ناس أن الجدال لايكون إلامن الكفار والمشركين ، وأن المسلم حقاً من يلغى عقله فلا يفكر فيما يسمع ، ويلجم لسانه فلا يجادل فيما يقال . . . والحق أن الإسلام أفسح للإنسان وجه العذر حين يكون جداله عن رأى حر وفكر حر ونية خالصة ، لأن مثل هذا الجدال من لوازم إنسانيته ، وقد جادل إبراهيم عليه السلام ربه في قوم لوط استرحاماً فلم يسخط عليه الله ، بل عذره سبحانه في حلمه على القوم الفاسقين وأمره أن يعرض عن جدال لاجدوى منه بعد أن سبق فيهم أمر الله وحق عليهم عذاب غير مردود بجدال أو استرحام : « فلما ذهب عن إبراهيم الروع وجاءته البشرى يجادلنا في قوم لوط إن إبراهيم لحليم أواه منيب يا إبراهيم أعرض عن هذا إنه قد جاء أمر ربك وإنهم آتيهم عذاب غير مردود » (٧٤ – ٧٦ هود) .

وكذلك جادلت امرأة مسلمة رسول الله ﷺ في زوجها حين ظاهر منها ، فلما لم تجد لدى الرسول ما يفرج كربتها اشتكت إلى الله ، فإذا الله حاضر هذا الشأن الفردى لامرأة من عامة المسلمين لايشغله عن سماعه تدبيره لملكوت السموات والأرض ، ولا يشغله عن الحكم فيه شأن من شئون السموات والأرض : « قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكى إلى

---

(١) مقال في الإنسان – بنت الشاطىء ص ٩٤–٩٥ .

الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير » (١ المجادلة) ، ويروى عن عمر رضى الله عنه أنه ﷺ كان إذا دخلت عليه تلك التى جادلته أكرمها وقال : قد سمع الله لها[1] ... ، وسيرة الرسول وصحابته مليئة بالشواهد كجدال عمر بن الخطاب للرسول فى شروط صلح الحديبية ، وجدال المرأة لعمر رضى الله عنه بشأن المغالاة فى المهور.

ونأتى إلى حرية الإرادة فماذا عند المفسرين منها بعد أن أطالت الفرق الإسلامية الجدل فيها وكأنها تضرب أخماساً فى أسداس ، أو تتقول فى متاهة محيرة لا مخرج منها ولا مخلص ؟.

وأياً ما كان الأمر فقد انتهى الموقف فى البيئة الإسلامية إلى شيوع مذهب الجبر[2] وراح من المستشرقين من يربط بين تخلفنا وبين هذه الجبرية فى ديننا الذى لم ينفرد بها عن أديان سبقته «فليس فى آى القرآن التى ذكرناها آنفاً[3] من الجبرية ما ليس فى كتب الأديان الأخرى ... ولم يكن بهد

---

(١) مقال فى الإنسان – بنت الشاطئ ص ٩٥ ، وانظر فى ظلال القرآن ٢٧/٥٠٠٥ .

(٢) تلقى الدكتورة عائشة عبد الرحمن بعض الضوء على عوامل وسبب هذا الشيوع فتقول « إن الذين قالوا بالاختيار كانوا إما معتزلة أو صوفية وكان بينهم وبين الجمهور من أهل الشريعة خصومة جبرية . وقد أعانت ظروف سياسية وأوضاع اجتماعية فى عصور التخلف على انتصار الجبر لأنه يريح الناس من تكاليف المسئولية ويعفى من هم التفكير فيما كان ويكون، وهكذا عبرت قرون رسخت فينا القول بوجوب أن ندع الخلق للخالق وزينت لنا أن التوكل على الله ينفى السعى وأن طموحنا إلى حياة أفضل ينافى التسليم الواجب بما كتب علينا من قبل أن نخلق ، مقال فى الإنسان ص ١٠٤ .

(٣) يقصد بهذه الآيات قوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين » (٢٩ التكوير) ، « ما أصاب من مصيبة إلا بإذن الله ومن يؤمن بالله يهد قلبه » (١١ التغابن) ، « يقولون لو كان لنا من الأمر شىء ما قتلنا ههنا قل لو كنتم فى بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم » (١٥٤ آل عمران) .

جبرياً أكثر من مؤسسى الأديان الذين ظهروا قبله[1] » ، وهي تهمة لا شك ثقيلة يحمل وزرها تناحر الفرق الإسلامية التى تدافعت أقوالها وتصادمت أدلتها فعقدت المسألة وبلبلت الأفكار وحيرت الألباب ، فلم تتلق القرآن بروح نقية كما تلقاه صحابة رسول الله ﷺ الذين لم يفهموا من إرادة الله إلا أنها حكم نافذ وقرار عادل لا يلغى الإرادة الكسبية للإنسان ولا يعفيه من تبعة اختياره الحر لعقيدته وعمله وهو نفس الفهم الذى حرص المفسر الحديث على إبرازه على أساس من النظر فى القرآن والسنة وبعيدا عن الالتزام بأى قول سابق ولو بدا من المسلمات البديهية .

ومع أن الفرق الإسلامية عالجت المسألة على أساس من النظر فى القرآن والسنة إلا أنها مالبثت أن خرجت من ذلك النطاق ، ثم تلقفها من أرادوا أن يتخذوا من الدين أداة لتبرير الأوضاع فتسلطوا على الناس يلحون على وجدانها المؤمن بأن تدع الخلق للخالق ويحذرونها من غضب الله إن هي حاولت أن تغير واقعاً أو تطامح إلى شىء من الحق والحرية والعدل ، فكل شىء مسير بقضاء الله وقدره لا حيلة لمخلوق فيه ، وكل ما ناق مكتوب على الجبين لا مفر منه ولا مرد له[2] ، فكان ما كان من ذيوع القول بجبرية الإسلام وهو منها برىء ؛ لأن القرآن الكريم يقرر أن الله خلق الإنسان مستعداً لأن يسعد نفسه بالخير أو يشقيها بالشر ، والخير هو ما ينفعه وينفع جماعته فى الدنيا ويرضى الله عنه فى الآخرة ، والشر هو ما يؤذيه فى حياته ويغضب الله عليه فى الآخرة ، قال تعالى : « وهديناه النجدين » (١٠ البلد) ،

---

(١) حضارة العرب « جوستاف لوبون » الترجمة العربية لعادل زعيتر ص ١٤٩٠ طبع الحلبى بالقاهرة د.ت .

(٢) مقال فى الإنسان — بنت الشاطىء ص ١١٦ — ١١٧ .

والمراد بهما هنا طريقا الخير والشر ، أى أودعنا فى فطرته التمييز بين الخير والشر ، وألهمنا له من وجدانه وعقله أعلاما تدله عليهما ، ثم وهبناه الاختيار.. فإليه أن يختار أى الطريقين شاء[1] ، وقال تعالى : « إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً » (٣ الإنسان) ، فالله تعالى دل الإنسان على سبيلى الشكر والكفر ، وعليه أن يختار سلوك هذا أو ذاك ، وهذه الآية من جملة الآيات الكثيرة الدالة على أن للإنسان إرادة واختياراً هما مناط التكليف[2] .

وفى قوله تعالى : « إن علينا للهدى » (١٢ الليل) يقول الإمام فى تفسيرها : أى إننا خلقنا الإنسان وجعلنا من جوهر إنسانيته العقل والاختيار، وألهمناه التمييز بالعقل بين الحق والباطل ، وبين الخير والشر ... وهذا هو ما يقتضيه خلق الإنسان من حيث هو إنسان ثم بعد ذلك هو مختار : فإما أن يسلك مسلك الخير فيسلم ويسعد وإما أن يذهب مذهب الشر فيعطب ويشقى[3] ، فالإنسان بذلك صالح بعقله وعمله ومسلكه فى الحياة لدرجات القرب من الله ولدرجات البعد عنه ..

هذا هو وضع الإنسان فى نظر الإسلام إنه ذو حرية واختيار فى حياته ، يفعل الخير مختاراً فيثاب ، ويفعل الشر مختاراً فيعاقب ، وبتلك الحرية ، وهذا الاختيار كلفه الله وأرسل إليه الرسل لتهديه وترشده ، ثم تركه وما يختار لنفسه من مسلك الخير أو الشر ، لا يدفعه بقوة خارجة عن نفسه ، ولكن خلقه مختاراً فى أفعاله ، وبذلك يكون جزاؤه فى يوم الدين تبعاً لما يختاره لنفسه فى هذه الحياة « ونفس وما سواها . فألهمها فجورها وتقواها ،

---

(١) تفسير جزء عم ص ٦٩ .

(٢) تفسير جزء تبارك — المغربى ص ١١٧ .

(٣) تفسير جزء عم ص ٧٩ .

قد أفلح من زكاها . وقد خاب من دساها » (٧ - ١٠ الشمس) ، والقرآن الكريم مليء بمثل هذه النصوص الدالة على أن الإنسان مختار فى فعله ليس مقهوراً ولا مجبوراً على خير أو شر[١] .

فالقضية إذا أردنا فهمها من القرآن فلا يجوز أن نأخذ ببعض آياته فى الإرادة ونعرض عن بعض فيذهب كل فريق بما يؤيد رأيه ، وإنما يهدينا استقراء الآيات إلى أن مفهوم إرادتنا غير مفهوم إرادة الخالق : إرادتنا كسبية حرة فيما نعمل ، وإنما الجبرية فى حتمية المصير لما أردناه باختيارنا ، والحكم الإلهى العادل فى إلزامنا بتبعة اختيارنا الحر إلزاماً جبرياً لا مفر منه ولا مهرب ، وبغير هذه الحرية تنتفى حكمة إرسال الرسل وتتعطل قدرة الإنسان على حمل تكاليف الأمانة فى هذه الحياة الدنيا[٢] .

ومن هنا يشيد المفسرون المحدثون بمبدأ حرية الإرادة الإنسانية واستقلالها ، وفردية التبعة إلى جانب عدالة الجزاء المتمثلة فى قوله تعالى : « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى » (٣٩ النجم) فما يحسب للإنسان إلا كسبه وسعيه وعمله لا يزاد عليه شيء من عمل غيره ولا ينقص منه شيء لينااله غيره ، وهذه الحياة الدنيا هي الفرصة المعطاة له ليعمل ويسعى فإذا مات ذهبت الفرصة وانقطع العمل[٣] ، وهنا تتحقق للإنسان قيمته الإنسانية القائمة على اعتباره مخلوقاً راشداً مسئولا مؤتمناً على نفسه كريماً تتاح له

---

(١) الإسلام عقيدة وشريعة — شلتوت ص ٦١ طبع دار القلم د ت .

(٢) مقال فى الإنسان ص ١١٧

(٣) إلا ما نص عليه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث : ولد صالح يدعو له أو صدقة جارية من بعده ، أو علم ينتفع به « صحيح مسلم عن أبى هريرة .. » ، وأخرجه البخارى فى الأدب ، وقد ورد عند الثلاثة : أبى داود والترمذى والنسائى . انظر : الجامع الصغير — السيوطى ٣٥/١ .

الفرصة للعمل ثم يؤخذ بما عمل ، وتتحقق له كذلك الطمأنينة على عدالة الجزاء عدالة مطلقة لا يميل بها الهوى ولا يقعد بها القصور ولا ينقص منها الجهل بحقائق الأمور[1] .

كما يندد محمد عبده بمذهب الجبرية ويرى فيه ما يؤذن بضعف شخصية الفرد أمام المخلوقات بعد أن يتجاوز شعوره بضعف شخصيته دائرة الصلة بينه وبين الله إلى ما بينه وبين الناس ، ويربط بين التوحيد وبين تحرير إرادة الإنسان من قيود كانت تعقدها بإرادة غيره ، فضلا عن دفعه لمذهب الجبر بأنه هدم للشريعة ومحو للتكاليف وإبطال لحكم العقل البديهي الذي هو عماد الإيمان[2] .

---

(١) في ظلال القرآن ٢٧/٣٤١٥ .

(٢) رسالة التوحيد — محمد عبده ص ٦١ .

٥ — قضية الاقتصاد الإسلامي :

يتوهم الكثيرون أن الدين لا يعنى بالاقتصاد فهما ضدان لا يلتقيان ، فالاقتصاد يعنى بالجانب المادى من الحياة والدين يعنى بجانبها الروحى ، الاقتصاد استغراق فى المادة والدين استعلاء عليها ، وهذه الفكرة الخاطئة — التى تسللت إلى أذهان الناس خلال عصور الانحطاط — جعلت من الفقر قدراً مكتوباً ، على المرء أن يستسلم له ، لأنه قرين رضا الله وبشير رحمته متجاهلة بذلك ثورة الإسلام عليه وحربه له مغفلة لنظامه الدقيق الذى استوعب جميع المبادىء المخففة من خطره والمنجية من آثاره ، ومن أجل ذلك يتضمن التفسير الحديث إشارات متكررة لتصحيح هذا المفهوم والزراية بمن تفشوا فى الأمة سموم المبالغة فى التزهيد من جهة ، وإلى قيمة المال والحث على تثميره وتوفيره والتزام حدود المصلحة فى إنفاقه من جهة أخرى . .

فتأكيد القرآن واضح على أن المصالح العامة والمنافع الخاصة لا تزال قائمة ثابتة مادام المال فى أيدى الصالحين الراشدين من أبناء الأمة يديرون به هذه المصالح والمنافع ، فالمال باختصار هو قوام الحياة وهو ما أشار إليه قوله تعالى : « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياماً » (٥ النساء[1]) .

وقد اعتبر القرآن الكريم الغنى نعمة يمتن الله بها ، « ووجدك عائلا فأغنى » (٨ الضحى) ومثوبة يجزى بها المؤمنين من عباده « ويمددكم بأموال وبنين »

---

(١) تفسير المنار ٤ / ٣٨١ ، ٥ / ٦١ .

(١٢ نوح) ، وأشار القرآن إلى المؤثرات الاقتصادية فى السلوك البشرى ، « ولاتقتلوا أولادكم من إملاق » (١٥١ الأنعام)« ولاتقتلوا أولادكم خشية إملاق » (٣١ الإسراء) ، وكان أحد أركان الإسلام عبادة مالية هي الزكاة ، وأحد الموبقات السبع كبيرة مالية هي الربا .

كما رفع الإسلام منزلة العمل إذ رغب فى الاحتراف وضرب لنا القرآن مثلا بعدد من الأنبياء والصالحين ، ودعا إلى الغرس والزرع والتشجير ، وحث على التجارة ونهى عن الغش والاحتكار والتلاعب بالأسعار ، وأقام الإسلام نظامه الاقتصادى بصفة عامة على إقرار الملكية الفردية لما فيها من إشباع الدافع الفطرى فى نفس الإنسان وإشعاره بالسيادة والقدرة ، ولكنه وضع للملكية أسباباً لاكتسابها وقيوداً لتنميتها وحقوقاً عليها دورية وغير دورية ، وقبل ذلك كله اعتبر المالك الحقيقى هو الله تعالى والناس أمناء على المال أو وكلاء فيه ، وبتعبير القرآن الكريم « مستخلفين فيه »[1] .

هذه معالم عامة عن النظام المالى فى الإسلام كما يشير إليه القرآن الكريم تحتاج إلى كثير من التفصيل ، بل تستحق دراسة خاصة يتوفر عليها الباحث المتخصص المطمئن ، ومثل هذا الدارس لابد واصل — كما تكشف جهود المفسرين ودراساتهم — إلى أن قواعد القرآن الاقتصادية تؤلف فيما بينها مجتمعة نظرية واضحة لشئون الإنتاج والتوزيع فى أرفع مستويات الحضارة الفكرية والمادية وأن نظام الإسلام يحقق لنا كل ما نحتاج إليه من إصلاح لأوضاعنا الاقتصادية ، ولهذا يعجب الإمام من مخالفة المسلمين للقرآن وهدايته فى هذا الأمر (أمر المال) « وهو قوام المدنية والحياة » ، وميلهم إلى قول فلان وعلان ممن يأكلون مال الأمة بدينهم ، ويرون أن لهم الفضل فى قبوله

---

(١) الحل الإسلامى فريضة وضرورة — يوسف القرضاوى ٢/٦٥ طبع وهبة بالقاهرة سنة ١٩٧٧ .

منهم ، فيقول حول آية « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم . . » في هذه الجملة من الآية تحريض على حفظ المال وتعريف بقيمته ، فلايجوز للمسلم أن يبذر أمواله ، وكان السلف الصالح من أشد الناس محافظة على ما في أيديهم وأعرف الناس بتحصيل المال من وجوه الحلال ، فأين من هذا ما نسمعه من خطباء مساجدنا من تزهيد الناس وغل أيديهم وإغرائهم بالكسل والخمول حتى صار المسلم يعدل عن الكسب الشريف إلى الكسب المرذول من الغش والحيلة والخداع[1] .

وقد أسهم هؤلاء – مع عوامل أخرى – في خلق الواقع المتخلف الذي تحياه الأمة ، وأظهر البون الشاسع بينه وبين التصور المثالي لاقتصاديات المجتمع الإسلامي مما جعل المفسرين يقفون طويلا أمام جوانب النظرية الاقتصادية يميطون اللثام عن حقيقتها ويستلهمون جوهر العدل فيها بما تحقق من التكافل الاجتماعي في الأمة والقضاء على مشكلة الفقر فيها ، ووضع ميزان الاعتدال في الإنفاق ... وغيرها وغيرها مما يرتفع بنظرية الإسلام الاقتصادية إلى مرتبة الإعجاز الاقتصادي ، ويؤكد أن نظرة الإسلام إلى المال وإصلاح سياسته تعتبر مقصداً من مقاصد القرآن الكريم كما وضحه صاحب المنار وغيره من المفسرين ، وليس هذا ادعاء تفرضه عاطفة دينية بقدر ما هو حق يستند إلى أسس شهيرة في الاقتصاد الإسلامي يقوم عليها كل نظام صالح ، وتمكن المسلمين – وهم بسبيل نهضتهم الاقتصادية والاجتماعية أن يحققوا هذه النهضة وفقاً لتعاليم الإسلام .

ويقف صاحب المنار طويلا أمام الآيات التي تكشف عن منهج الإسلام في سياسة الأموال من وجوب حفظه والاقتصاد فيه ، فهو الوسيلة لحياة الأمة

---

(١) تفسير المنار ٤/ ٣٨٣ .

وعزة الدولة ، وسعادة الإنسان ، ويشير إلى أن إنفاقه فى سبيل الله من آيات الإيمان ، ويعقد فصولا متعددة[1] فى فوائد الزكاة والصدقات والإصلاح المالى للبشر ، وامتياز الإسلام بذلك على جميع الأديان ، ويبين فيها مكانة المال من حياة الناس وما له من التأثير فى الثورات والحروب السياسية والعمران ، وما آل إليه أمر العالم من الانقسام حول سياسته واستعباد الناس وإذلالهم بسببه ، حتى بات العالم مهدداً بالخراب والدمار الذى لا علاج له إلا هدى الإسلام ، فى الإصلاح المالى ...

وقد لخص رشيد رضا أصول هذا الإصلاح فى أمور متعددة ومتداخلة[2] عقب عليها بقوله « وخلاصة القول فى هذه القواعد العلمية فى إصلاح ثروة البشر وجعلها خيراً عاماً كما سماها الله تعالى فى كتابه ، واتقاء شرور التنازع

---

(١) راجع : الإنفاق فى المصالح العامة ٥٩/٣ ، حكمة تحريم الربا ١٠٦/٣ ، الكسب الحلال وحفظ المال ١١٨/٣ ، أصل الشرع القصد فى الإنفاق ٤٥٨/١٠ ، مصارف الزكاة ٤٨٩/١٠ — ٥٩٥ وغيرها . .

(٢) من المفيد هنا أن نذكر هذه الأصول لأنها تكشف عن ضخامة هذا النظام الذى سنقف — فحسب — عند بعض جزئياته وهى : ١ — إقرار الملكية الشخصية وتحريم أكل أموال الناس بالباطل ، ٢ — تحريم الربا والقمار ، ٣ — منع جعل المال دولة بين الأغنياء ، ٤ — الحجر على السفهاء فى أموالهم حتى لا يضيعوها فيما يضرهم ويضر أمتهم ، ٥ — فرض الزكاة فى النقد والغلات والأنعام والركاز ، وهى بديل الزكاة المطلقة التى تكون عند عدم انتظام الدولة ، ٦ — فرض نفقة الزوجية والقرابة ، ٧ — إيجاب كفاية المضطر من كل جنس ودين ، ٨ — بذل المال فى كفارات بعض الذنوب ، ٩ — ندب صدقات التطوع للمحتاجين ، ١٠ — ذم الإسراف والتبذير والبخل والتقتير ، ١١ — إباحة الزينة والطيبات من الرزق بشرطها ، ١٢ — مدح الاقتصاد والاعتدال بل إيجابه ، ١٣ — تفضيل الغنى الشاكر على الفقير الصابر .

راجع : الوحى المحمدى ص ٢٤٩ ، وانظر تفسير المنار ٢٧/١١ . .

عليها بالوازع الديني والتشريع الدولي : أنها هي التي يصلح بها أمر البشر على اختلاف أحوالهم واستعدادهم فيكونون سعداء في دنياهم وفي دينهم ، ولن تجد مثلها في دين من الأديان ، ولا شيء من كتب القوانين والحكمة البشرية ، وإن البشر لعلى خطر عظيم مما سقطوا فيه من التعادي على المال حتى أعيتهم الحيل ، وسبيل النجاة ممهدة معبدة أمامهم ، وهم لا يبصرونها وهي الإسلام وهداية القرآن[1] » .

ونقف عند أصلين مما ذكره صاحب المنار نرى فيهما كشفا عن سياسة الإسلام في المال ، وإبرازاً لخاصته الخالدة في الحفاظ على مصلحة الفرد والجماعة والموازنة بينهما ، كما أنهما يرتبطان بأطراف النظرية الاقتصادية كلها حتى لكأنهما رأس هذه النظرية ومحورها الأساسي ونعني بهذين الأصلين : حق الملكية ، وواجب الزكاة ..

فأما حق الملكية ورغبة الإنسان في التملك فما لا يستطيع لعقل تجاهله أو إنكاره ، ومن هنا نرى القرآن الكريم لم يعمد إلى تجاهل أو كبت يصادم الواقع من قوة هذه الرغبة البشرية فهو يقول : « وتأكلون التراث أكلا لما وتحبون المال حباً جماً » (١٩ — ٢٠ الفجر) ، « وإنه لحب الخير لشديد » (٨ العاديات) ، فوصفه أكل التراث باللم ، وحب المال بالجم والشدة يدل على أن تعلق القلب به غير مكروه ، ولكن القرآن حين يقدر في الإنسان هذه النوازع البشرية ، والرغبات النفسية يريد مع هذا التقدير للفطرة كبح جماحها ووقاية تطرفها بما يطلب من إيتاء المال على حبه[2] ، حتى يدرك

---

(١) الوحي المحمدي — رشيد رضا ص ٢٥٠ .

(٢) إشارة إلى آية البر التي منها « . . . وآتي المال على حبه ذوي القربى » (١٧٧ البقرة) .

المصرون لأنفسهم أن القرآن لا ينكر هذه الفطرة ولا يقول بالترك والفراغ، أو تزهيد الناس وإغرائهم بالكسل والخمول[1].

وفوق أن الملكية حق فطرى يتفق مع ميول النفس البشرية، فهو حق يضمن العدالة بين الجهد والجزاء، ويقر بالتفاوت الذى تستقر عليه حياة الفرد والجماعة، حيث لا يتساوى فيها عامل وكسول، قادر وعاجز، وهو أمر جدير بالأهمية فى مواجهة الشيوعية التى تغلو فى تأكيد حق الجماعة فتستبد بحق الفرد[2].

غير أن حق الملكية فى الإسلام منظور إليه على أنه تمليك من الشارع لفرد فى الجماعة شيئاً خاصاً لم يكن له ملكه لولا هذا التمليك، لأن الأصل - كما سنعرف - أن المال مال الله مستخلف فيه بنو الإنسان، وكل إذن بتخصيصه لابد أن يصدر من الشارع حقيقة أو حكماً «وهو أمر متفق عليه بين جميع الفقهاء لأن الحقوق كلها - ومنها حق الملكية - ليست ناشئة عن طبائع الأشياء ولكن ناشئة عن إذن الشارع وإثباته لها وجعله السبب منتجاً لمسببه[3].

ولا يقف المفسر الحديث عند حد الإقرار لحق الملكية، ولكنه يتعرض لمصدر هذه الملكية وغايتها وطرق تحصيلها وإنفاقها، وهى عوامل لم تعتد بها نظم مالية أخرى فجرت على البشرية أهوالا ومصائب كانت فى غنى عنها لو راعت هذه النظم حقوق الجماعات فيها.

ويبرز المفسرون من منهج الإسلام إقراره لطرق الكسب الحلال والعمل

---

(1) من هدى القرآن فى أموالهم - أمين الخولى ص ٢١٢.

(2) الفلسفة القرآنية - العقاد ص ٣٦ وانظر موقف القرآن من المساواة والتفاوت ص ٣٨٣ من هذه الدراسة.

(3) الملكية ونظرية العقد - محمد أبو زهرة نقلا عن العدالة الاجتماعية لسيد قطب ص ١٢٠.

الشريف ، ويقررون أن العمل هو الوسيلة الوحيدة لنيل حق التملك[1] ، العمل بكل أنواعه وألوانه التى تتجدد بتجدد الأزمان وتتنوع بتنوع البيئات والظروف ، ويتمثل فى كل جهد مبذول سواء كان جهداً عضلياً أو فكرياً ، وذلك فى الحدود المشروعة من عدم المضارة لأحد بسوء الاستغلال أو التعسف أو غير ذلك ..

ويغنينا عن أى حديث حول قيمة العمل فى الإسلام ودوره فى بناء المجتمعات هذا الحديث القرآنى « وضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شىء وهو كل على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير هل يستوى هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم (٧٦ النحل) فنى هذا المثل بيان لكل فرد ولكل عمل فى المجتمع عن طريق المقارنة بين الشخصية السلبية العاجزة عن فعل الخير أو قوله العقيم والعالة على المجتمع التى لا يجدى معها التوجيه إلى سبل الخير ، وبين الشخصية الإيجابية التى يفيض منها عمل الخير وتوجه غيرها إليه ، وتمضى عملياً على الصراط المستقيم إلى وجهات النفع والإنتاج فى الحياة[2] .

ومن ناحية أخرى يقف المفسرون أمام ألوان الكسب الحرام التى لا تسبب ملكا كالسلب والنهب والغصب والسرقة والقمار ، والتى يجمعها أكل الأموال بالباطل ، وهى قضية أثارت النزاع بين رجال المال ورجال الإصلاح منذ القدم فى حرية الكسب المطلقة ، وتقييد الكسب بالحلال ومراعاة الفضيلة فيه حتى لا يستبيح الناس تنمية الثروة بجميع الطرق

---

(١) هناك بعض من يتمسكون دون عمل وهم المحتاجون من الأصناف التى تستحق الزكاة فهؤلاء لا عمل لهم إلا الحاجة ، وكأنها بديل اضطرارى للعمل الذى يكرمه الإسلام ويجعله السبب الأول والأخير لنيل الملكية .

(٢) المادية الإسلامية وأبعادها ـ عبد المنعم محمد خلاف ص١٠٣ طبع دار المعارف دت...

الممكنة عملا بحرية الكسب[1] .

ومن ألوان الكسب بالباطل الربا الذى يصيب آكله ومؤاكله باضطرابات حسية وعصبية يصبح معها بتعبير القرآن نفسه : « كالذى يتخبطه الشيطان من المس » (٢٧٥البقرة) ويشير المفسر الحديث إلى نظرتى الإسلام الخلقية الإنسانية ، والاقتصادية العملية فى تحريم الربا ليقرر أن الإسلام يريد أن يكون مجتمعاً متراحماً متعاوناً لاتكون قاعدة التعامل فيه أن يستلب القوى ما فى يد الضعيف ، وأن تستغل حاجات المحتاجين استغلالا دنيئاً لإرباء ثروة الأغنياء وتحويل الأموال إلى خزائنهم ، أما النظرة الاقتصادية العملية فرجعها إلى أن المجتمع الصالح المبنى على أسس قوية هو المجتمع الذى يكون كل فرد من أفراده عضواً عاملا فيه ، أما إذا كان بعض أفراده عاملين وبعضهم كسالى يعيشون عالة على غيرهم ويعتمدون فى بقائهم ومتاعهم على مايقدمه الآخرون لهم ، فإن هذا المجتمع يختل توازنه ، ويدركه الضعف والشقاء والتخاذل بقدر ذلك[2] .

وبقدر ما يتيح الإسلام للناس من وسائل الكسب المشروع لإسعاد نفوسهم ومجتمعاتهم بقدر ما يفتح أبواب الإنفاق على مصاريعها[3] ، حتى ليكاد حق الملكية يكون شكلياً لاعملياً ، إذ لايفيد منه صاحبه فى نهاية النظرة الإسلامية إلا بقدر ما يحتاج إليه وتتطلبه حياة من فى مستواه المعيشى حرصاً من الإسلام على دولة المال بين جميع أفراد الأمة ، وتحقيق وظيفته الاجتماعية فى هذه الحياة من جهة ، ثم لعدم تركيز الثروة فى يد فئة قليلة من

---

(١) تفسير المنار ١٢ /٢٤٢ .

(٢) تفسير القرآن الكريم — شلتوت ص ١٤٠ ، ١٤٥ .

(٣) تكثر آيات الإنفاق فى القرآن الكريم كثرة واضحة تشهد بالغرض الذى يريده الإسلام فى مال الأغنياء .

الناس وإتاحة الفرصة كل الفرصة لكل الناس كى تختبر أماناتهم وخلافتهم عن الله فى بعض الأموال من جهة أخرى، فكأن حق الملكية فى الحقيقة هو حق نيابى، وحيازة المرء للمال ليست إلا وكالة عليه، أو بعبارة القرآن الكريم استخلافاً فيه « وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » (٧ الحديد)، ومن هنا كان مال الفرد هو مال الأمة مع احترام الملكية والحيازة فى الحدود التى وضحها القرآن الكريم[1].

وكما يوجب الإسلام على ذى المال الكثير حقوقاً معينة لصالح الأمة، فعلى ذى المال القليل حقوقاً أخرى للبائسين وذوى الحاجات من أصناف البشر، وهذه الصفة التى يثبتها الله لما فى حوزة المؤمنين — أغنياء وفقراء — من أموال تتجه بها — مع نظم الإنفاق داخل الأسرة — إلى دولتها بين الناس وعدم احتكار الأغنياء وحدهم لهذه الدولة، فكل وضع يخرج بالمال عن هذا الاتجاه هو وضع يخالف النظرية الإسلامية فى الاقتصاد وليس منها فى شىء.

يفرض الإسلام إذن قيوداً على الملكية ولكنه لايلغيها إيماناً بحكمة التفاوت بين الناس واستجابة لغريزة الملكية مع السمو الدائم بها إلى مستوى الإيثار المستمر لحق الجماعة مما يمكن معه القول بأن نظام الإسلام وسط بين الشيوعية والرأسمالية يخلو من شرورها مع تحقيقه لكل خيرها، فهو مستحوذ على التعادل المثالى بين الفردية والحرية من جهة والمساواة الاجتماعية من جهة أخرى، فالتكافل فى الإسلام بين الفرد والجماعة، والجماعة والفرد يبلغ حد التوحيد بين المصلحتين، وحد الجزاء والعقاب على تقصير أيهما فى النهوض

---

(١) تفسير المراغى ١٤٦/٢، ١٧/٥.

بتبعاته ، فكل فرد مكلف أن يرعى مصالح الجماعة كأنه حارس لها ، موكل بها ، وليس هناك فرد معفى من رعاية المصالح العامة ، فكل فرد فى الأمة راع ورعية ، والأمة مسئولة عن حماية الضعفاء فيها ورعاية مصالحهم ، وصيانتها ، مسئولة عن فقرائها ومعوزيها أن ترزقهم بما فيه الكفاية ، فإذا لم تكفهم أموال الزكاة فرضت الأمة على القادرين ما يسد عوز المحتاجين بلا قيد ولا شرط إلا هذه الكفاية ، فإذا بات فرد واحد جائعاً فالأمة كلها تبيت آثمة، وهذا هو التفسير الصحيح الذى ينطبق على منهج الإسلام والذى يجعل من الأمة المسلمة وحدة واحدة متكافلة فيما بينها[1] .

وتتعدد صنوف الإنفاق ودرجاته وميادينه — كما سبق أن أشرنا — ولكنها جميعاً يظلها فى نظر الإسلام منطق الوسط العدل بين طرفى الإسراف والتقتير ، فقد ينحرف الإنسان بغريزة التملك إلى الإفراط فيصل إلى البخل والشح ، أو إلى التفريط فيصل إلى الإسراف والتبذير ، ولذلك كان من هداية القرآن الكريم للمتملك أن أوصاه بالاعتدال بين الطرفين المتباعدين ، «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً» (٢٩ الإسراء) ، وقال فى وصف المؤمنين : «والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما » (٦٧ الفرقان) .

فالبخل والإسراف كلاهما تعطيل وتضييع ، فالبخل تعطيل لليد عن أداء وظيفتها ، وتضييع لمنفعة المال بتعطيله عن الدوران فى الأسواق وتداول الأيدى له لخدمة الصالح العام ، والإسراف تعطيل لوظيفة من وظائف اليد التى لا تستطيع معه أن تمسك شيئا ، فما يقع فيها فهو إلى سقوط وضياع،

---

(١) العدالة الاجتماعية فى الإسلام — سيد قطب ص ٦٩ ، ٧٢ طبع دار الشروق سنة ١٩٧٤ .

وتضييع لقوة المال الحقيقية بانسيابه من يد المسرف دون وعى وتقدير إلى غير مصارفه المستحقة وأماكن إنتاجه وتزايده[1] .

وعلى حين نجد القرآن الكريم يقرن اليسر والسهولة والطمأنينة والسعادة بحياة البذل والعطاء والتكافل والإحسان والحذر من عواقب احتجاز المال عن المحتاجين ، ويقرن العسر والضيق والقلق والشقاء بحياة البخل والشح فى المال ومنعه عن معونات الناس وذلك فى قوله تعالى : « فأما من أعطى واتقى ... وصدق بالحسنى . فسنيسره لليسرى . وأمامن بخل واستغنى . وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى وما يغنى عنه ماله إذا تردى » (٥ — ١١ الليل) — على حين نجد ذلك نرى القرآن الكريم يشدد فى النهى عن الإسراف فى إنفاق المال حتى ولوكان ذلك بالمغالاة فى إعطاء ذوى الحقوق فقال : « وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولاتبذر تبذيراً . إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين » (٢٦ — ٢٧ الإسراء) ، لأن عاقبة التبذير دائما واحدة وهى انهيار الثروة التى بها قيام الحياة الكريمة ، وصون الأعراض الشريفة ، وسد الحاجات المتجددة للنفس والولد وذوى الحقوق ولذلك قيل : « لاخير فى السرف » ، و : « ما عال من اقتصد »[2] .

وهكذا يحكم منطق العدل الوسط جوانب الإنفاق وصنوفه وميادينه ودرجاته ، وخلاصة الحقيقة عن طبيعة الملكية أن الأصل هو أن المال للجماعة فى عمومها ، وملكية الفرد وظيفة ذات شروط وقيود ، وأن بعض المال

(١) المادية الإسلامية وأبعادها — خلاف ص ١٥٣ .
(٢) المادية الإسلامية وأبعادها — ص ١٢٧، ١٥٣ .

شائع لاحق لأحد فى امتلاكه ، كما أن جزءاً منه حق يرد إلى الجماعة لترده على فئات بعينها هي فى حاجة إليه لصلاح حالها[1] ، وهو مايعرف بحق الزكاة فى المال ، وهو الأصل الثانى الذى نتكلم عنه الآن من أصول الإصلاح المالى فى النظرية الاقتصادية .

فالزكاة هى الركن الاجتماعى البارز من أركان الإسلام وهى أدخل شىء فى سياسته المالية ، إنها واجب الفرد الاجتماعى فى مقابلة حقه من الملكية فإذا كانت الملكية حق الفرد الذى يكفله له المجتمع فإن الزكاة هى حق الجماعة فى عنق الفرد ، ولهذا جعلها الله عبادة اجتماعية وسماها زكاة لما فيها من الطهارة للنفوس والضمائر والأموال ، وشرعها فريضة فى المال وحقا لمستحقيها تتقاضاه الدولة المسلمة بحكم الشريعة والسلطان ، ولكن الإسلام قبل ذلك حفز وجدان المسلمين على أداء هذا الحق ليكون رغبة ذاتية من القادرين .

ولما كان الإسلام حريصا على كرامة الإنسان فلم يقرر هذا الحق لطوائف المستحقين له إلا بعد استنفادهم وسائلهم الخاصة فى الارتزاق ، وفى هذا حرص من الإسلام على أن يعمل كل فرد بما فى طاقته وألا يرتكن على الإعانة الاجتماعية فيتبطل ، وإنما يجب أن ينظر إليها كوقاية اجتماعية أخيرة وضمانة للعاجز الذى يبذل طوقه ثم لايجد[2] .

إن الزكاة وهى قاعدة المجتمع المتكافل المتضامن قد بهتت صورتها فى حس الأجيال التى لم تشهد نظام الإسلام مطبقا فى الواقع ، مما أغرى

---

(١) العدالة الاجتماعية ص ١١٩ .

(٢) العدالة الاجتماعية — سيد قطب ص ١٥٦ .

المهاجمين للإسلام بالتشكيك فيها كقانون مالى عام مدعين أنها مجرد صدقة قد تغرى على الكسل وتثبط الهمم ، أو إحسان فردى هزيل لا ينهض على أساسه نظام عصرى ، ولكن كم تكون ضخامة حصيلة الزكاة وهي تتناول اثنين ونصفاً فى المائة من رؤوس الأموال الأهلية مع أرباحها[1] ؟ ويؤديها من يصنعهم الإسلام صناعة خاصة بالتوجيهات والتشريعات ، وبنظام الحياة الخاص الذى يرتفع تصوره على ضمائر الذين لم يعيشوا فيه ، وتحصلها الدولة المسلمة حقاً مفروضاً لا إحساناً هزيلا وتكفل بها كل من تقصر به وسائله الخاصة من الجماعة المسلمة حيث يشعر كل فرد أن حياته وحياة أولاده مكفولة فى كل حالة ، وحيث يقضى عن الغارم المدين دينه سواء كان دينا تجارياً أو غير تجارى من حصيلة الزكاة[2] .

ومن أجل هذا وقف المفسرون عند آيات الزكاة يجددون فى الناس حكمتها ، ويحثونهم على التزامها ليتطهروا من دنس البخل والدناءة والقسوة على الفقراء والبائسين وما إلى ذلك من الرذائل ، ويكشفون لهم أن أداءها وحده كاف لإعادة مجد الإسلام الذى أضاعه المسلمون[3] .

ليس هذا فحسب إنما يتنبه المفسر الحديث إلى أن الزكاة تقدم الحل المثالى لبعض المشكلات الاقتصادية القائمة فى النظم العالمية (شيوعية ورأسمالية) إذ تقدم وسيلة فعالة للحد من طمع الأغنياء وتنظيم ضريبة المال ، وما أسعد أن تكون ضريبة المال التى يحاول بعض الأغنياء التهرب منها هى الزكاة ،

---

(١) ترتفع هذه النسبة فى غير النقد من الأنواع الواجبة فيها الزكاة كالزروع والكنوز لتصل إلى خمسة ، وعشرة ، وعشرين فى المائة .

(٢) العدالة الاجتماعية — سيد قطب ص ١٥٢ .

(٣) تفسير المنار ٣١/١١ .

بل ما أسعد أن يصير الواجب الوطنى قرباناً للخالق العظيم[1] ، وإلى جانب ذلك فإن حق المال بصفة عامة يصحح ما أبرزه « ماركس » من خطأ الرأسمالية ، وجرثومة الخطر فيها وعليها ، فإن العون الذى يتلقاه الفقراء عن طريق الزكاة يمكنهم من أن يعودوا إلى السوق ، إذ يستعيدون قوتهم الشرائية فلا تقع الرأسمالية فى إفساد نفسها بنفسها بتكديس الثروة تكديساً يضعف القوة الشرائية[2] .

كما يشير رشيد رضا إلى ما يسميه الزكاة المطلقة ، وهى التى فرضها الإسلام أول الأمر وكانت اشتراكية باعثها إذعان الوجدان لا إكراه الحكام ، ثم نسخت أو قيدت بالزكاة المعينة الإجبارية عندما صار للإسلام دولة ، ولو وجدت تلك الحال التى كان عليها المسلمون فى مكة قبل الهجرة لوجبت عليهم فيها تلك الزكاة الاشتراكية أعنى أنه إذا وجد فى مكان جماعة محصورون منهم الموسر والمعسر وصاحب الثروة وذو الفقر المدقع وجب أن يقوم أغنياؤهم بكفاية فقرائهم وجوباً دينياً إذا كانت الزكاة المعينة لا تكفيهم[3].

وتشير تلك النقول إلى إتجاه المفسر الحديث إلى الكشف عن الحقوق الأخرى فى ملكية المال سوى حق الزكاة ، وإلى ضرورة الدعوة إلى توسيع دائرة الحق الاجتماعى فى مال الفرد والكف عن تركيز القول كله حول الزكاة ، كأنما هى كل حق المال فى الإسلام ، وهو ما تشير إليه آية البر التى تجمع بين صورتين للإنفاق : الأولى يأخذ إعطاء المال فيها صفة محددة ومعينة على كيفية مخصوصة وهو ما يعبر عنه بالزكاة المقيدة « وأقام الصلاة وآتى الزكاة » (١٧٧ البقرة) ، والأخرى هى إعطاؤه من غير تقييد ولا تحديد ،

---

(١) التفسير الواضح — محمد محمود حجازى ٢/٢٢ طبع سنة ١٩٧٢ م .

(٢) الفكر الدينى ص ٢٦٧ .

(٣) تفسير المنار ١١/٣٠ .

بل ترك تقييده وتحديده لحال الأمة وهو مايعبر عنه بالزكاة المطلقة « وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل وفى الرقاب » (١٧٧ البقرة) ، وفى هذا إشارة إلى أن المال يتعلق به حق معلوم ، وآخر يترك للظروف وماتستدعيه الحال[1].

ولهذا يكشف بعض المفسرين عما يشبه التواطؤ بين من يتحدثون عن الزكاة على اعتبار أنها الحد الأقصى الذى يطلبه الإسلام دائماً من رؤوس الأموال ، وهو مايتعمده رجال الدين المحترفون كما يتعمده من يريدون إظهار النظام الإسلامى بأنه غير صالح للعمل به فى عصر الحضارة[2] ، ويبدو أن العكس — من قول هؤلاء — هو الصحيح تماماً ، فالزكاة هى الحد الأدنى المفروض فى الأموال حين لاتحتاج الجماعة إلى غير الزكاة ، فأما حين لاتفى فإن الإسلام لايقف مكتوف اليدين ، بل يمنح الإمام الذى ينفذ شريعة الإسلام سلطات واسعة للتوظيف فى رؤوس الأموال — أى الأخذ منها بقدر معلوم فى الحدود اللازمة للإصلاح، وفى صريح الحديث « إن فى المال حقاً سوى الزكاة[3] ». « وفى مبدأى المصالح المرسلة وسد الذرائع مايمنحان الإمام سلطة واسعة لتدارك المضار الاجتماعية ، بما فى ذلك « التوظيف » فى الأموال رعاية للصالح العام للأمة وتحقيق العدالة الاجتماعية[4] ».

---

(١) التفسير الواضح — محمد محمود حجازى ٢٢/٢ .

(٢) ربما كان تعمد هؤلاء الآخرين واضحاً فيما تكتظ به المكتبة الحديثة من نظريات ودراسات شرقية وغربية ، ولكن تعمد رجال الدين المحترفين — بما يشبه التواطؤ مع غيرهم على اعتبار أن الزكاة هى الحد الأقصى — غير واضح ، وربما لو استبدل المفسر بتعبيره هذا تعبيراً آخر مثل عدم التفاتهم بما فيه الكفاية لحقوق المال الأخرى سوى الزكاة لكان ذلك لائقاً وصحيحاً .

(٣) سنن الترمذى عن فاطمة بنت قيس ، وانظر : الجامع الصغير للسيوطى ٩٣/١ .

(٤) العدالة الاجتماعية ص ١٥٣ ، ١٦٠ .

وبيان هذا ضروري لكشف هذا التواطؤ ، وهؤلاء المحترفين الذين يشترون بآيات الله ثمناً قليلا ؛ وأولئك الذين يصغرون من شأن الضمانات فى النظام الإسلامى ، ويقولون بعدم كفايتها ليقولوا بعد ذلك بعدم كفاية النظام الإسلامى للحياة الحديثة ، وكله رجم وافتراء وجهل بحقيقة الإسلام ونظام الإسلام[1] .

ولكن ماهى مظاهر هذا الحق الآخر ؟ وهل تنحصر فى ذلك القدر الذي يخضع للظروف ولتقدير الحاكم فى مواجهة المضار الاجتماعية ؟ .

والحق أن الروح القرآنى يتجاوز بكثير ذلك الوضع الطارىء ، فيأمر بالإنفاق فى كل حال ويأخذ بأيدى متبعيه أبداً إلى مستوى الإيثار لحق الجماعة ، ومنطقه فى ذلك منطق من يدعو إلى البذل الدائم الذى يمتد من حدود الصدقة والتبرع بالمال إلى الصدقة بالكلمة الطيبة ، والإمساك عن الشر ، ولقيا الإخوان بوجه طلق كما يوصى الأدب النبوى ، حتى يستوى الناس جميعاً فى البذل كل بقدر ما يملك ، وكل بقدر ما يستطيع ، والصدقة فى الإسلام بهذا ليس لها حدود ، ولكنها موكولة لضمير الفرد بلا حساب ، لأنها وحى الوجدان والشعور ، وثمرة التراحم والإخاء اللذين عنى بهما الإسلام كل العناية تحقيقاً للترابط الإنسانى والتكافل الاجتماعى ، وإن الإسلام ليصل بالصدقة إلى مستوى إنسانى خالص لا تقف حدوده عند الأخوة الدينية « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم » (٨ الممتحنة[2]) .

---

(١) العدالة الاجتماعية ص ١٦١ .
(٢) العدالة الاجتماعية ص ٨٢ .

وعلى هذا الأساس يوجه الإسلام إلى الصدقة والبر ويحبب فى الإنفاق طوعاً واحتساباً ، وانتظاراً لرضا الله وعوضه فى الدنيا ولثوابه فى الآخرة ، وهكذا يربط الإسلام بين فكرة التكافل الاجتماعى فى أعلى مستوياتها وبين التعبد والجزاء الأخروى ، إنها قرض لله مضمون الوفاء «من ذا الذى يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له وله أجر كريم»(١١ الحديد) ، ومن ثم فليست الصدقة تعاملا بين الغنى والفقير فحسب بل هي تعامل بين الغنى والله تعالى فالله هو الذي يأخذ الصدقات ويربيها وهو الذى يطالب المسلمين بأن يقرضوا الله قرضاً حسناً ، وبذلك ترتفع الصدقة عن أن تكون تفضلا واستعلاء من الواجد على المحروم ، أو أن تكون رياء صادراً عن شعور غير كريم ، لأن الصدقة إن هبطت دوافعها ، أو تبعها المن على آخذها استحالت عملا خسيساً يؤذى النفس والخلق والضمير ويؤذى المجتمع كذلك فى أفراده وروابطه ، وليس كالمن بالإحسان شيء يمض النفس ويذلها ، أو يصرفها عن قبول الإحسان ، وليس كالرياء بالصدقة مفسد للضمير ، حقير فى عرف الأخلاق[1].

والإسلام يحرص على رفع نفوس المعطين والآخذين جميعاً ، ولهذا يستحسن إخفاء الصدقة ودفعها سراً للمعوزين حفظا لكرامتهم من جهة ، ومنعا للاختيال والفخر من جهة أخرى « إن تبدوا الصدقات فنعما هي وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم »٢٧١ البقرة[2] .

ومع أن الصدقة تبرع زائد وليست فرضا فإنها تحتل فى السياسة المالية منزلة هامة إلى الحد الذى يجعل من مجرد الحض عليها والتواصى بها دليلا على الإيمان وأمارة على تكافل الأمة فيما بينها حتى أنه إذا ماعرضت حاجة المحتاج

---

(١) راجع الآيات من ٢٩١ — ٢٦٦ من سورة البقرة .

(٢) العدالة الاجتماعية ص ٩٠ — ٩١ .

ولم يجد المؤمن مايعطيه فعليه أن يطلب من الناس أن يعطوه[1] .

وهكذا يستشعر المفسر الحديث أصالة فكرة التكافل الاجتماعى فى الإسلام حتى ليتجاوز فى ذلك حد الفرض المشروع فى الزكاة عند الضرورة إيمانا منه بمقصد الشارع فى فرض التكافل الاجتماعى ، وأن حق المال المشروع فرضا وندبا هو الذى يصلح حياتنا ويطهر مجتمعنا ، ويحقق بين أفراده تكافلا اجتماعيا مؤكداً ، بل إنه ليسمو إلى الاعتقاد بأن حق المال كما صوره القرآن هو الحل الحاسم للمشكلات الاقتصادية التى تؤرق العالم اليوم فى الشرق والغرب[2] ، وأنه لاحاجة تضطرنا فى نهضتنا الاقتصادية الحالية إلى اتباع النظم الحديثة أو مجاراتها .

ولايعاب الإسلام بذلك لأن شرط الدين الأول أن يتكفل للمؤمن باستقرار اليقين والطمأنينة الروحية فى مواجهة الأطوار والتقلبات، ومنهازعازع التناقض بين النظم الاقتصادية وتواضطراب المصالح مع تجدد الطبقات وتبدل العلاقات، والدين الذى يضطر المؤمن إلى تغييره مع كل نظام اقتصادى يطرأ على المجتمع أو على العالم كله ، إنما هو زى من الأزياء العارضة . . . وليس بالدعامة الروحية التى تكفل للإنسان فضيلة الثبات أمام الطوارىء والغير ، وتفتح له باب الرجاء كلما تطرق إليه اليأس بين نظام فاشل ونظام مرهون بالتجربة[3] .

وأين هذين النظامين من نظام ثبت نجاحه — ومازال يثبت — على مر العصور لاستناده إلى أسس وقواعد طبيعية تكفل له دوام النجاح[4] ؟

---

(١) راجع تفسير جزء عم ص ٦٤ ، ١٢٣ .
(٢) الفكر الدينى ص ٢٦٩ .
(٣) الفلسفة القرآنية ص ١٦٤ .
(٤) راجع : أسس وقواعد النجاح فى سياسة الإسلام المالية — العدالة الاجتماعية ص ١٦١ .

لقد قرر القرآن منع الاحتكار وكنز الأموال ، ومنع الاستغلال بغير عمل ، كما قرر تداول المجتمع للثروة ، وأن يكون للضعفاء والمحرومين حصة سنوية محدودة ، من ثروة الأمة كلها ، تزيد عليها أحيانا بأمر الإمام وإحسان المحسنين . . . وحسب الإسلام أن يمنع الاحتكار والاستغلال ويحمى الضعفاء والمحرومين ليوفر للمجتمع خير ما يحتاج إليه من صلاح ويوفر للفرد خير مايحتاج إليه من عمل وأنفع مايقدر عليه من جهود ، والقرآن الكريم صريح فى هذا كله[1] .

ومن شاء فليتخيل نظاما اجتماعيا يبطل فيه أكل الأموال بالباطل ويأمن فيه المحروم على قوته ومعاشه ، ثم يتخيل فيه موضعا للانتقاد من ناحية الصلاح والاصلاح ، إن عقل الإنسان ليعجز هنا عن نقد الحياة الاجتماعية فى أصولها إلا أن يكون من عبيد الحروف والعبارات المرصوصة على غير روية ، وإن الضمير الدينى ليهدى العقل هنا غاية الهداية التى تطلب من الدين القويم دون أن يربطه بالقيود الكاسرة ، أو يكرهه على الجمود المعطل عن التصرف والتصريف ، وعلى هذا الضمير الدينى تقوم رسالة الدين التى تعلو مع الزمن على نظم الاقتصاد وبراعج الساسة وشقاشق الأسماء من دعوة تلهج بالديمقراطية ، أو صيحة تلفظ بالمادية ، أو حذلقة تتعلق بأطراف المبادىء وأهداب القواعد والنظريات ، وتحسب أن (الإنسانية) بنت يوم وساعة ، وأن الضمير الإنسانى زى من أزياء الأمم يلبس مع الصباح ويخلع قبل المساء[2] .

ويؤكد العقاد على ثبات الدين ومرونة نظامه الاقتصادى واحتوائه

---

(١) الفلسفة القرآنية ص ١٦٥ .

(٢) السابق ص ١٦٦ .

وعلوه على المذاهب الاجتماعية والاقتصادية الأخرى ، لأن هذه المذاهب الاجتماعية تأتى وتذهب ، ويعتريها التعديل والتبديل جيلا بعد جيل، ولا يعقل أن يتغير يقين الإيمان بحقيقة الوجود كلما تغيرت خطة من خطط العمل فى المصالح الاجتماعية ، مهما يبلغ من صوابها عند العمل بها .

ومما يساق من أمثلة هذا أن ناقدى الإسلام من الغربيين أخذوا عليه أنه يعوق أعمال المصارف والشركات ، ومرافق التثمير والتعمير ، وذلك بما حرمه من الربا فى تثمير القروض ، وليس هذا النقد بصحيح ، لأن الإسلام لم يحرم قط عملا من أعمال التثمير يخلو من الإضرار بمن يحتاجون إلى القروض، ويبرأ من أكل أموال الناس بالباطل فى غير عمل مباح ، ولكن هذا النقد على أية حال ينقضي بصوابه وخطئه ، ولا تنقضى رسالة الدين ، وإنما يقيس مصالح الأديان حقاً من يقيسها على امتداد واتساع ، وينظر إلى الغد كما ينظر إلى اليوم فلا يقضى بحكم من الأحكام فيها كأنه ختام العصور والمصالح جمعاء ، فهذا عصر الثروات الكبرى فى أيدى أصحاب الأموال يوشك أن ينقضى ، ويلحقه عصر ينادى فيه الاقتصاديون بملك الأمة لموارد الثروات ، ويقول فيه آخرون بمنع حيازة الأموال العامة فضلا عن فوائدها وقد استوعب الإسلام مذاهب الاقتصاد فى عصر المصارف والشركات وقروضها وفوائدها دون أن يعوق مصلحة من مصالحها البريئة فى العرف المشروع ، وتمضى هذه المذاهب كما مضى غيرها فلا يؤوده بعدها أن يستوعب مذاهب الثروة فى فى أيدى الجميع ، ومذاهب الثروة فى أيدى الآحاد ، لا يمنع منها إلا ما يمنعه أولا وآخراً من ضرر أو إضرار[1] .

---

(١) التفكير فريضة إسلامية — العقاد ص ١٤٠ .

هذه جوانب محددة من سياسة الإسلام فى الإصلاح المالى التى هى جزء من نظامه الاقتصادى اتضح من إلقاء الضوء على أطراف منها التقاؤها ببعض قواعد النظم المعاصرة ومخالفتها لكثير من القواعد الأخرى ، ومع هذا فإن تشابه بعض هـــذه القواعد يغرى بخلع صفات على النظام الإسلامى ليست من روحه ولا من صبغته ، حيث تسمى الأشياء بغير أسمائها ، ولهذا نجد تحذيراً واضحاً من بعض الدارسين والمفكرين من خطر الوقوع فى أسر هذا الإغراء .

والواقع أن المسألة الاقتصادية فى الإسلام رغم كل ما بذل فى توضيحها من جهود نظرية لدى المفسرين لا تزال بحاجة إلى بيان وكشف تسمى فيه الأشياء بأسمائها الحقيقية حتى لا ينزلق المتأولون فى تفسيرها وفقا للفلسفات الاقتصادية المعاصرة ، فينقسم المسلمون فى ذلك بين رأسمالية النظرية الإسلامية واشتراكيتها ، متأثرين فى ذلك بملابسات ثقافية وسياسية إقليمية موقوتة ، ذلك أن الإسلام هو الإسلام ، وما يجوز للمسلمين هنـا وهناك ربطه بنظريات مذهبية مستحدثة متأولين فى ذلك نصوصه لتوافق هوى عقديا وسياسياً مقصوداً .

وربما كان أخطر انقسام يمكن أن يواجهه العالم الإسلامى فى المستقبل أن تنجح هذه التأويلات السياسيـة الجديدة فى تثبيت نظرية اقتصادية معينة فى إقليم ما باسم الإســلام ، وتثبيت نظرية اقتصادية أخرى فى إقليم آخر باسم الإسلام أيضاً ، فليحذر الذين يؤكدون رأسمالية الإسلام اليوم باسم حق الملكية الفردية فى الإسلام ، والذين يؤكدون اشتراكية

الإسلام باسم واجب التكافل الاجتماعى فيه — أن ينزلقوا بالمسلمين إلى فتنة الانقسام والتشتت بين المعسكرات السياسية المعاصرة[1].

وبوجه عام نستطيع القول أن تعاليم الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالاقتصاد تهدف إلى المحافظة على الملكية الشخصية ، وفى الوقت نفسه تسعى للحد من تكدس الثروة فى يد فرد واحد ، أو فئة معينة ، وفى القرآن الكريم نص صريح على قدسية الملكية الفردية ، والواقع أن أحكام القرآن الكريم بما يخص الاقتصاد ما كانت لتطبق لو لم تكن هناك ملكية فردية ، وبحسب الشريعة فإن من حق الإنسان أن يملك ملكا خاصاً به من عند الله ، والملكية أمر ضرورى لتحقيق حاجات النفس فى هذه الحياة الدنيا شريطة ألا يخالف الإنسان تعاليم الشريعة ، أما تلك الفئة التى تفسر تعاليم الإسلام تفسيراً اشتراكياً محضاً فهى فئة تخالف تعاليم القرآن الكريم التى تدل الإنسان على ما ينبغى له أن يفعله بملكه ، وإلا كيف يتضمن القرآن الكريم قوانين وشرائع تعنى بالملكية لو لم يكن قد أقر بشرعية الملكية الفردية[2] .

ثم نأتى إلى ختام هذا المبحث الذى طال ولم يأت على عشر معشار ما اهتم به المفسرون المحدثون من قضايا واقعية تشغل حاضرهم ، وما كان لمثل هذا البحث ولا لصاحبه قصد فى الإلمام بذلك فضلا عن عدم سماح طبيعة الموضوع

(١) الفكر الدينى ص ٢٧٠ .
(٢) الإسلام — أهدافه وحقائقه — سيد حسين نصر ص ١٠٣ .

بشيء من ذلك ، ولكنها قضايا منتخبة تدل على اهتمام المفسر بمواكبة قضايا أمته واستخلاص هدى الله فيما يتعلق بها ، وباستطاعة القارىء أن يتصفح فهارس جزء واحد من تفسير واحد — كتفسير المنار وهو من عمد الاتجاه الهدائي — أو فهرس تفسير القرآن الكريم للشيخ محمود شلتوت ، ليقف على كم الموضوعات الواقعية التي وقف المفسر حيالها يكشف عن هدى القرآن فيها[1] .

ونظن بعد هذا المبحث أننا لا ننتحل الأوصاف لمثل هؤلاء المفسرين

---

(١) خذ مثلا فى الجزء الثامن من تفسير المنار : هداية الإسلام وأحكامه إصلاح لجميع البشر ٢٠٥ ، القرآن إنزاله هداية لجميع الخلق ٣٠٥ ، القرآن والبراهين العقلية ٣٠٩ ، الاستعمار الأوربى ومفاسده ٢٣٠ ، ٤٦٤ ، الأجانب وإفساد أعوانهم فى الأمم لها ١٠٥ ، ١٢٧ ، الإصلاح الإسلامى بالوحدة ٢٢٨ ، سيطرة الأمم على حكوماتها وتأثير ملوكها فى صلاحها وهلاكها ١٠٢ — ١١٠ ، الإمامة الكبرى بالانتخاب ١٠٣ ، الدسائس الأجنبية فى المسلمين ١٠٥ ، ٢٢٧ ، السياسة ستجمع المسلمين كما فرقتهم ٢٢٦ ، الشورى فى الإسلام ١٠٢ ، العصبية الجنسية والدين ٢٢٧ ، التقليد بطلانه وتحريمه ومفاسده ٢١ ، ٣٠ ، ٤١ ، ١٤٤ ، ١٦٩ ... ، الاجتهاد والتشريع الدينى ٣٩٩ ، الشرع حق الله وحده ٢١٩ ، ٣٩٨ ، ٤٠١ ، الظلم بالافتراء على الله بالتشريع ١٤٤ ، يسر الدين وتعسير الفقهاء له ٣٩٩ ، ٤٢٠ . الإسلام والعلوم الصحية والاجتماعية ٤٠٩ ، الأرض كرويتها ودورانها ٤٥٣ ، الإنسان أصله الأول وهل له جراثيم متسلسلة ٤٧٦ — ٤٨١ ، حرية الإرادة والاختيار عند الإنسان ٤ ، ٨ ، ٤٤ ، ٦٢ ، ١٠٠ ، ١١٢ ، ١٧٦ ، ١٧٨ ، ١٨١ ، ٢٨٦ ، ٣٧١ ،وجوب النظر فى أحوال الأمم والاعتبار بها ٢٨٩ ،القرآن وحضارة المسلمين وفنونهم ٣٩٣ ، الماديون وإفسادهم لأخلاق الأمم ٣٦٧ ، المسلمون إضاعة ملكهم بظلمهم وجهلهم ١٢٠ ، ٣٩٤ ، ٤٠٧ ، معاملتهم لحكوماتهم ١٠١ ، ١٠٥ ، تركهم لأسباب السعادة وهداية القرآن ٤٤ ، ١٠٤ ، ١١١ ، ١٦٩ ، ٢٥١ ، ٣١٤ ، فساد المسلمين بفساد العلماء والملوك والرؤساء ٢٥١ ، ٣٩٩ ، ١٠٢ ، القرآن والعلوم =

الذين كان لهم هذا النوع من الاهتمام فنقول عنهم وعن غيرهم ممن شاركوهم هذا الاهتمام — وهم كثير — إنهم كانوا فى تفاسيرهم واقعيين تطبيقيين كما كانوا فى واقعيتهم وتطبيقاتهم هدائيين ، مجددين . .

= الكونية ٣٩٣ ، ٤٤٧ ، ٤٥٦ ، الأصول العلمية والعملية فى القرآن ٢٨٥ ، العلم والحكمة وتنظيم شأنهما ١٤٤ ، ٢٧٣ ، العلم الطبيعى وتقريبه عالم الغيب إلى العقل ١٩٧ ، ٢٨٤ ، العقل والإيمان الصحيح ١٢ ، ٢٧٣ .

المبحث الثانى

أهم محاولات الاتجاه الهدائى

عرفنا قبل أن ركنى التجديد التفسيرى الذى عكس اهتمام المفسر الحديث بواقع الأمة هما : الاتجاهات الفكرية التى تبلورت فى الاتجاه الهدائى فالأدبى والعلمى ، ثم التجديد المنهجى الذى تمثل فى المقال التفسيرى والتفسير الموضوعى ، والتقليدى الموضوعى ، وإذ نعرض هنا لأهم المحاولات التى تمثل هذا الاتجاه على اختلاف مناهجها فسوف لا نعرض لما جاء منها فى شكله التقليدى على اعتبار أن المنهج غير جديد ، فإذا حملت هذه المحاولات التقليدية[1] فكراً جديداً يدرجها ضمن الاتجاه الهدائى — وهو كذلك — فقد تكفل المبحث السابق بإبراز أهم القضايا التى تعرضت لها هذه المحاولات وغيرها ، ومن ثم سيكون وقوفنا هنا أمام المحاولات التى تمثل الأطر والأشكال الجديدة .

ومرة ثانية ننبه أننا لا نستقرىء ، وإنما ننتخب ونختار ثم نشير إلى ما يمكن أن يكون من طرازما اخترنا أو يجرى معه فى مضماره المنهجى الجديد .

---

(1) يأتى على رأس هذه الأعمال التقليدية الهدائية الاتجاه : ١ ـ تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار ، ٢ ـ المصحف المفسر لمحمد فريد وجدى ، ٣ ـ تفسير المراغى لأحمد مصطفى المراغى ، ٤ ـ تفسير جزء عم للأستاذ الإمام محمد عبده ، ٥ ـ تفسير جزء تبارك لعبد القادر المغربى ، أما تفسير الظلال التقليدى المنهج فقد تمكافأ فيه الاتجاهان الهدائى والأدبى ، وهو إذ يتميز بنزعة ذاتية انطباعية خاصة تقربه نسبيا من الاتجاه الأدبى الفنى ، لقد احتوى أيضاً على نظرات منهجية خاصة به ، ومن أجل هذا وذاك سوف نعرض له فى أهم محاولات الفصل التالى . أما التفسير الواضح لمحمد محمود حجازى ، والمصحف الميسر للشيخ عبدالجليل عيسى فكل منهما تقليدى المنهج ، ومع هذا فلم يكد يقدم جديداً فى الفكر بصفة عامة يسمح له بمكان ما فى التجديد التفسيرى .

(أ) من المنهج التقليدى الموضوعى

تفسير القرآن الكريم — للشيخ شلتوت

لعل تفسير الأجزاء العشرة الأولى من القرآن الكريم للشيخ محمود شلتوت خير ما يمثل الطريقة التقليدية الموضوعية فى الاتجاه الهدائى ، بل لعلها تكون المحاولة الناضجة الوحيدة فى هذا الاتجاه وغيره[1] .

---

(١) للشيخ محاولة سابقة تعتبر مقدمة فى السير بحو القرآن أخذ فيها من القرآن الكريم بعض سوره ، ومن هذه السور تعرض لبعض أجزائها ، لأنه لم يهدف إلى التفسير طبقاً للمنهج المألوف ، وإنما قصد إلى الربط المباشر بين الإنسان وكتاب الله ، فكان عرضه لما اشتملت عليه هذه السور من مشكلات وما اتصل بها من رسم للهداية إلى الطريق السليم فى شأنها ، فهو يتجاوز شرح الآيات إلى إبراز الحكمة وتوضيح المقصد واستلهام العبرة ؟ والمحاولة فى عمومها دعوة إلى مائدة القرآن وتوجيه إلى هدايته وإرشاد إلى فضائله ، ومن أجل هذا سماها « إلى القرآن » .

هذا وقد اتبع طريقة الشيخ واتجاهه الدكتور شوقى ضيف فى تفسيره سورة الرحمن وبعض سور قصار « فهو يقرر اتجاهه الهدائى فى معرض رفضه للتفسير العلمى بأن رسالة القرآن هى هداية البشر ، وأنه يزخر بما لا يحصى من قيم روحية واجتماعية وإنسانية ؛ وحسب المفسر أن يعنى ببيانها وبيان تعاليم القرآن التى أضاءت المشارق والمغارب ، ومن حيث الطريقة يقرر أنه فى عرضه لمضمونات سورة الرحمن من النعم الدنيوية والأخروية وما تضمنته السور القصار الأخرى من أصول العقيدة وبعض مبادىء الإسلام الخلقية والاجتماعية — قد بسطها من خلال آيات الذكر الحكيم بحيث كان يأخذ من الآية نوراً يهديه إلى مضمونها العام فى القرآن الكريم ، راجع : « سورة الرحمن وسور قصار » ص ١٠ طبع دار المعارف سنة ١٩٧١ ، وراجع نموذجاً لذلك تفسير سورة الماعون وصفات المنافقين والكافرين ص ٣٦٥ وما بعدها . =

والمتتبع لكتابات الشيخ في التفسير سواء في محاولته هذه أو فيما سبقها مما نشر مستقلا أو تتابع نشره في دوريات يجد أنها تدور جميعها حول الإنسان مما يدل على أن كتاب الله - في تصوره - ليس إلا رسالة إلهية للانسان على الأرض ترشده إلى الطريق السوى فيما يعتقد ويؤمن وفيما يفكر ويتصور ، وفيما يسير ويسلك ؛ إن في عزلته وإن في وحدته ، وإن في أسرته وقرابته ؛ وإن في مجتمعه القريب أو البعيد ، وبهذا وضع الشيخ أمام المسلمين حقيقة لا ريب فيها وهي أن قرآن الله لهدايتهم في حياتهم كبشر ، وأنه لا ينبغي لهم إلا أن يكونوا ذوى إنسانية في سلوكهم وفي علاقاتهم ، وأنه لم يقصد أن يرتفع بهم إلى ما فوق مستواهم الإنساني ، بل ربما قصد حمايتهم من النزول إلى مجال الحيوانية والطفولة البشرية .

كما وضع الشيخ أمام المسلمين حقيقة أخرى هي أن الإنسان هو الإنسان في طبيعته وخصائصه واتجاهه وسلوكه ، ولذا فإن ما يصلح لتقويم الطبيعة البشرية وإرشادها إلى الطريق السليم في جيل هو حتما صالح لهذه الرسالة في جيل آخر ، مهما اختلفت الأوضاع إذ أن اختلاف الأوضاع لا يغير من ملاءمة هداية كتاب الله للطبيعة البشرية[1] .

= أما التفسير الموضوعي للقرآن الكريم (القرآن في مواجهة المادية) للدكتور محمد البهي الذي اختار فيه عدة سور من القرآن الكريم بلغت حتى الآن ثلاث عشرة سورة فهو تفسير من طراز خاص لأنه يتبع المنهج التقليدي في إبراز الهداية القرآنية ولكنه وهو بصدد ذلك يتوقف أمام الموضوعات التي تحدثت عنها كل سورة على حدة، فالموضوع القرآني هنا ليس عاماً في القرآن كما هو عند الشيخ شلتوت ولذا نجد التفسير الموضوعي عند الدكتور البهي يكاد يكون صورة مكرورة مع كل سورة قرآنية ...

(١) « إلى القرآن » للشيخ شلتوت ص ح ، د من التصدير للدكتور البهي .

ومنذ السطور الأولى في تفسير الشيخ يتكشف التفسير عن هذا الاتجاه الهدائي التوجيهي للإنسان في كل شئون الحياة ، حيث يصدر الشيخ تفسيره بقول الله تعالى : « إن هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيراً . وأن الذين لا يؤمنون بالآخرة أعتدنا لهم عذاباً أليما » (٩ - ١٠ الإسراء) ثم ما كان من أثر لهذه الهداية القرآنية التي تلقاها المسلمون في جميع عصورهم ومراحل حياتهم منذ فجر الإسلام وانبثاق نور الهداية الإلهية على ربوع العالم بالقرآن الكريم مصدر تلك الهداية ومنبع ذلك الإشراق ، وقد كشفت عن تلك الهداية عنايتهم الكبيرة بالقرآن الكريم التي شملت جميع نواحيه وأحاطت بكل ما يتصل به ، وكان لها آثارها المباركة في حياة الإنسان عامة والمسلمين خاصة ، أفاد منها العلم والعقل ، كما أفاد منها الدين والفن ، وأفاد منها القانون والتشريع كما أفادت منها الفلسفة والأخلاق ، وأفادت منها السياسة والحكم كما أفاد منها الاقتصاد والمال ، وأفاد منها كل مظهر من مظاهر النشاط الفكري والعملي غرفه الناس في حياتهم المادية والروحية[1] .

ويربط الشيخ بين الانتفاع بوجوه هداية القرآن في شتى مناحي الحياة ، وضرورة تجنب سائر ضروب الفكر ومسالكه المنحرفة التي أصابت فهم المسلمين للقرآن الكريم ، واجتذبته إلى ميادين بعيدة عما أنزله الله له ، وتوشك أن يكون لها نفس الدور في نهضة المسلمين الحديثة وتجديدهم في تفسير القرآن الكريم ، ومن ثم فهو يكشف لنا ما قامت به العصبيات المذهبية والسياسية من توجيهها لعقول المسلمين في فهمه وجهات تتفق وما يريد أصحابها وبذلك

(١) تفسير القرآن الكريم - شلتوت ص ٥ .

تعددت وجهات النظر ، واختلفت مسالك الناس فى فهمه وتفسيره ، وأصبح القرآن تابعاً بعد أن كان متبوعا ، ومحكوما عليه بعد أن كان حاكما .

ويصف الشيخ هذه الأنشطة بأنها كانت ثورة غير منظمة عقدت حول القرآن غباراً كثيفاً حجب عن العقول ما فيه من نور الإرشاد والهداية ، وأخذت بحكم الأقدمية ومرور الزمن نوعا من القداسة التى يخضع لها الناس فتلقاها المسلمون فى عصور الضعف الفكرى والانحلال السياسى قضايا مسلمة وعقائد موروثة ، قيدت العقول والأفكار ، وجنت على الفكر الإسلامى فيما يختص بفهم القرآن والانتفاع بهدايته ، وقعدوا عن النظر فى القرآن فحرموا أنفسهم لذة التفكير ، وامتلأت أذهانهم بألوان من الأوهام الفاسدة حسبوها من الدين[1] ، حتى أضحى المسلمون اليوم بحاجة إلى الارتفاع فوق التقليد ، والإسراع نحو القرآن ، فقد طالت غفلتهم وتبعيتهم ، كما طال ضعفهم وجمودهم فى تفكيرهم ، وآن لهم أن يلمسوا مصدر القوة ومصدر الحركة فى الحياة ، ويتوجهون إلى القرآن مباشرة حتى يغيروا ما هم فيه ، ويصبحوا جديرين بالانتساب إلى القرآن كتاب الله ومصدر هدايته للإنسانية . .

وفيما كتب الشيخ عن الإسلام ، ودفع به المسلمين إلى القرآن مباشرة ، وفيما أعطى من صورة ممتازة بتفسير القرآن فى كتابه « تفسير القرآن الكريم » ـ قد أشار إلى القرآن فى استقامة ، وعجل بالمسلمين فى سيرهم نحوه ، وأسهم بذلك فى تصحيح الطريق إلى الإسلام بإبراز قيمه وصلة هذه القيم بالحياة الإنسانية بمقدار ما أسهم فى النهضة الإسلامية وفى بعث التجديد الإسلامى

---

(١) تفسير القرآن الكريم — شلتوت ص ٩ ، ١٠ .

والشيخ يصدر فى كتابه عن شيء واحد هو : أن يستقبل القرآن وما يعطيه من هداية دون أن يحمل على رأى معين ، والمسلمون فى قوتهم لم يكونوا أقوياء إلا لأن القرآن كان يوحى إليهم من غير إكراه ، وما ضعف المسلمون إلا لأنهم اعتنقوا الرأى وتأثروا بتوجيه سابق ثم شدوا القرآن إليهم ليعطيهم ما رأوا من قبل ، وما تأثروا به من توجيه خارجى عنه ، ولكن الوضع الطبيعى للقرآن هو : أن يعطى للمسلمين دون أن يحمل على غير ما يعطى ويوحى ، والوضع الطبيعى للمسلمين فى موقفهم منه – إن أرادوا هداية الله حقا – أن يتلقوا من القرآن دون أن يكرهوه على رأى لهم[1] .

ومن هذا الاتجاه العام الذى دار حوله الشيخ فى تفسير القرآن الكريم اشتهر له موقف معين من التفسير العلمى – شأنه شأن من اتخذوا هداية القرآن وتوجيهه اتجاها لهم – وتلك مسألة اضطربت فيها الآراء وتصارعت طويلا بغير أساس يوجب الاضطراب أو الصراع – ويحسن أن نذهب للشيخ نفسه فى تفسيره ننقل عنه ما يوضح رأيه تجاه هذه المسألة ما دام قد عرض لها فى مقدمة تفسيره يقول : « إذا كان المسلمون قد تلقوا كتاب الله بهذه العناية واشتغلوا به على هذا النحو الذى أفادت منه العلوم والفنون ، فإن هناك ناحيتين كان من الخير أن يظل القرآن بعيداً عنهما احتفاظاً بقدسيته وجلاله : ناحية استخدام آيات القرآن لتأييد الفرق والخلافات المذهبية ، وناحية استنباط العلوم الكونية والمعارف النظرية الحديثة منه ، وأحب أن أثبت هنا رأيى فى هاتين المسألتين واضحاً[2] ...

وتحت هذا العنوان « تفسير القرآن على مقتضى النظريات العلمية » يقول عن الناحية الثانية : إن طائفة المثقفين الذين أخذوا بطرف من العلم الحديث

---

(١) « إلى القرآن » شلتوت ص د ، هـ من التصدير للدكتور البهى .
(٢) تفسير القرآن الكريم — شلتوت ص ٩ .

ونلقنوا أو تلقفوا شيئاً من النظريات العلمية والفلسفية والصحية أخذوا يستندون إلى ثقافتهم الحديثة ، ويفسرون آيات الله على مقتضاها ، نظروا فى القرآن فوجدوا الله سبحانه وتعالى يقول : « ما فرطنا فى الكتاب من شيء » (٣٨ الأنعام) ، فتأولوها على نحو زين لهم أن يفتحوا فى القرآن فتحاً جديداً ، ففسروه على أساس من النظريات العلمية المستحدثة ، وطبقوا آياته على ما وقعوا عليه من قواعد العلوم الكونية ، وظنوا أنهم بذلك يخدمون القرآن ، ويرفعون من شأن الإسلام ، ويدعون له أبلغ دعاية فى الأوساط العلمية والثقافية ... نظروا فى القرآن على هذا الأساس فأفسد ذلك عليهم علاقتهم بالقرآن ، وأفضى بهم إلى صور من التفكير لا يريدها القرآن ولا تتفق مع الغرض الذى من أجله أنزله الله ... ولسنا نستبعد إذا راجت عند الناس فى يوم ما نظرية «دارون» أن يأتى إلينا مفسر من هؤلاء فيقول إن نظرية «دارون» قد قال بها القرآن منذ مئات السنين[1] » .

ويستطرد الشيخ فى توضيح رأيه حين يعرض جوانب الخطأ فى هذه النظرة ، لأن الله لم ينزل القرآن ليكون كتاباً يتحدث عن نظريات العلوم ودقائق الفنون وأنواع المعارف ، وهي خاطئة لأنها تحمل أصحابها والمغرمين بها على تأويل القرآن تأويلا متكلفا يتنافى مع الإعجاز ، وهي خاطئة لأنها تعرض القرآن للدوران مع مسائل العلوم فى كل زمان ومكان ، والعلوم لا تعرف الثبات ولا القرار ، ولا الرأى الأخير ، فقد يصح اليوم ما يصبح غداً من الخرافات ، فلو طبقنا القرآن على هذه المسائل العلمية المتقلبة لعرضناه للتقلب معها ، وتحمل تبعات الخطأ فيها ، ولأوقفنا أنفسنا بذلك موقفا حرجا فى الدفاع عنه فلندع للقرآن عظمته وجلالته ، ولنحفظ عليه قدسيته ومهابته ، ولنعلم أن

---

(١) تفسير القرآن الكريم ـ شلتوت ص ١١ ـ ١٣ .

ما تضمنه من الإشارة إلى أسرار الخلق وظواهر الطبيعة إنما هو لقصد الحث على التأمل والبحث والنظر ليزداد الناس إيماناً مع إيمانهم ، وحسبنا أن القرآن لم يصادم – ولن يصادم – حقيقة من حقائق العلوم تطمئن إليها العقول[1] .

هذا رأى الشيخ سقناه هنا لاجتماع المدائيين عليه ، وسوف لا نناقش القضية هنا برمتها لمجالها قريب إن شاء الله ، ولكننا نتساءل : هل حقيقة يعارض الشيخ التفسير العلمى القائم على حقائق يقينية ، أم أنه يعارض أصحاب النظر الطائش وأدعياء الفكر والعلم ممن يندفعون وراء الحدس الظنى والخيال الوهمى ؟ . .

إن هؤلاء الأخيرين هم الذين يقصدهم الشيخ ، وهم محل حديثه السابق الذي أتى فيه من أقوال بعضهم عن التصوير الشمسي والتسجيل الهوائي وغيرها واستدلالهم عليها بالآيات القرآنية[2] ، وهي أقوال أحسن ما يقال فيها إنها نظرات وآراء إن لم تكن من قبيل الشطط الكريه ، أو التعسف المقيت . .

أما من يتقيدون بالنهج الصحيح في التزام اليقين الثابت من العلم، والصريح الواضح من الآية ، دون تكلف يدعو إلى الاعتساف والشطط فما نظن الشيخ يعارض منحاهم ، ويأخذ عليهم طريق تفسير الآية بالحقيقة العلمية ، وهم الذين يضعون الضوابط والقيود على طريق تفسيرهم العلمى ، من مثل قول أحدهم : لا ينبغي في فهم القرآن الكريم أن نعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا إذا قامت القرائن الواضحة تمنع من حقيقة اللفظ وتحمله على مجازه لأن مخالفة هذه القاعدة الأصلية قد أدت إلى كثير من الخلط في التفسير ، ومما ينبغي أيضاً أن

---

(١) تفسير القرآن الكريم – شلتوت ص ١٣ – ١٤ .

(٢) يستدلون على الأول بقوله تعالى : « ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا » (٤٥ الفرقان) ، وعلى الثاني بقوله تعالى : « وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه » (١٣ الإسراء) .

لا نفسر كونيات القرآن إلا باليقين الثابت من العلم الصحيح لا بالنظريات ولا بالفروض ، لأن الحقائق هى سبيل التنسير الحق ، هى كلمات الله الكونية ينبغى أن يفسر بها نظائرها من كلمات الله القرآنية ، أما الحدسيات والظنيات ، فهى عرضة للتصحيح والتعديل ، إن لم يكن للإبطال فى أى وقت[1] .

ومن شأن هذين الضابطين — وغيرهما كثير — عند مراعاة المفسر العلمى لهما ألا يورطاه فى جذب الآية القرآنية إلى العلوم كى يفسرها ، أو جذب العلوم إلى الآية كذلك وإنما إن اتفق ظاهر الآية مع حقيقة علمية فسرها بها ، لأن كتاب الله قبل هذا وبعده — كما يقول الشيخ — لم يصادم ، ولن يصادم حقيقة من حقائق العلوم التى تطمئن إليها العقول ، ونكتفى هنا — دون عرض القضية ومناقشتها فى تبسط — بأن نقرر أن طرفى القضية المنكرين للتفسير العلمى والمؤيدين له يتكلمون لغتين مختلفتين تماماً ، ويتحركون فى مجالين مختلفين ، ومثل هذين لا يمكن لهما الالتقاء على رأى واحد حول هذه القضية إلا إذا اعتمدوا على القدر المشترك بينهما ، والذى لا يختلف عليه اثنان ، فمن ينادون بإبعاد القرآن عن التفسير العلمى مصيبون كل الإصابة إذا كان التفسير قائماً على الظن الوهمى ، أو التعسف فى التأويل ، أما إذا كان مستنداً إلى الصريح من القول معتمداً على اليقين الثابت من العلم فليس ما يمنع عند هؤلاء ، ولا غيرهم من الاستضاءة بشعاع العلم وحقائقه فى إيضاح حقائق الذكر الحكيم ، وإذا كان القرآن كتاب هداية وإرشاد فى نظرهم فإن آياته العلمية لا تحول دون هذه الهداية المبتغاة ، بل تؤكدها وتدعو إليها الجاحدين ، ومن قبل عرفنا كيف جعل المفسرون العلميون من الهداية هدفهم البعيد خاصة

---

(١) الإسلام فى عصر العلم — محمد أحمد الغمراوى ص ٢٥٤ ، ٢٥٨ .

هداية غير العرب الذين سرعان ما يؤمنون بالقرآن وإعجازه عندما يتبين لهم احتواؤه على أصول العلوم ، أو إشارته إلى كثير من حقائقها .

ونستطيع أن نقول الآن — دون أن نبتعد عن قول الشيخ — إنه يعارض التفسير العلمي بمعنى ربط الآيات القرآنية بنظريات وقسرها على الدلالة عليها من قريب أو بعيد ، أما تفسير الآيات بحقائق علمية يقينية — وهو صميم مايقصده المفسرون العلميون دون أدعيائهم — فليس عنده مايمنع من ذلك مادام يقرر فى نهاية رأيه استحالة أن تتصادم حقيقة علمية يقينية مع نص قرآنى . .

ومن الإنصاف للشيخ ألا يذهب دارس برأيه بعيداً عن هذا ، فهو الذى يقول بعد تقرير تربية الله للخلق تربية خلقية وتشريعية : « فعلى الإنسان لذلك أن يبحث أسرار الله فى نفسه ، وفى الحيوان ، وفى النبات ، وفى الجماد ، وفى السماء وفى الأرض ، وفى الماء ، وفى الهواء ، وفى كل ماخلق الله من شىء . . . وقد صرح القرآن الكريم بهذا الإيحاء فى هذه الآيات الكثيرة التى تحث الناس على النظر فى ملكوت السموات والأرض وماخلق الله من شىء ، كى يدرك الإنسان جهات هذه التربية ويؤمن عن علم وبرهان أن الله سبحانه هو رب العالمين ، وأنه المستحق للحمد والثناء « فانظر إلى آثار رحمة الله » (٥٠ الروم) « وفى الأرض آيات للموقنين» «وفى أنفسكم أفلا تبصرون» (٢٠ — ٢١ الذاريات[1]) ، ولسنا ندرى كيف يمكن لإنسان تحقيق هذه المطالب القرآنية المتصلة بالعلم من جهة وبالهداية القرآنية من جهة ثانية ، ثم يكون هناك انفصام بين هاتين الجهتين بدعوى خطر الربط بين القرآن والعلم .

---

(١) تفسير القرآن الكريم ص ٢٢ .

هذا ما كان من اتجاه الشيخ المدانى فى التفسير وما ارتبط به مما اشتهر عنه من رفضه للتفسير العلمى ..

أما ما اختاره الشيخ من سبل فى التفسير لكشف هذه الهداية فهو سبيل التفسير التقليدي الموضوعى فيما ينقله عنه صاحب قصة التفسير فى وصف مناهج التفسير وطرقه قال : « لتفسير القرآن الكريم طريقتان : إحداهما أن يسير المفسر بتفسيره مع آيات الذكر الحكيم وسوره على الترتيب القرآنى المعروف ، فيفسر المفردات ، ويربط بين الآيات وبين المعانى التى تدل عليها ، وهذه هي الطريقة التى عرفها الناس منذ كان التفسير وكان المفسرون ، ومن مظاهرها اختلاف طرق التفسير باختلاف روح المفسرين .. (ومن هنا) صعب على الناظر فى هذه التفاسير أن يجد هداية القرآن على الوجه الذى يطمئن إليه قلبه ، ويشق له طريق الحياة ، ويلهمه الرشد والسداد[1] .

أما الطريقة الثانية فهى أن يعمد المفسر أولا إلى جمع الآيات التى وردت فى موضوع واحد ثم يضعها أمامه كمواد يحللها ويفقه معانيها ويعرف النسبة

---

(١) يبدو أن الهداية التى يقصدها الشيخ هنا هى ماذا يقول القرآن عن موضوع بعينه ، وماهى كلمته الأخيرة فى هذا الموضوع ، وليست الهداية العامة التى يقصدها القرآن من تنقله بين موضوع وموضوع وتوجهه بحديثه إلى النفس التى تسكن إلى هذا التنقل وترتاح إليه ، ومادامت الهداية الموضوعية هى المقصودة هنا فعلا فإن التفاسير التقليدية — كما يقول الشيخ — يصعب أن تسعف الإنسان بهذه الهداية ، وهو ما قال عنه بعض الدارسين إن الطريقة التقليدية فى التفسير أشبه بتوضيح مفكك للهداية الإلهية ، وهو أمر يمكن أن تقوم به الطريقة الموضوعية التى لاتتجاهل فى استخلاصها جوانب الهداية أن تفسر الآيات تباعا وتوضح الكلمات فيها ، وبذلك يجمع المفسر بين الوصول إلى الهدف الموضوعى والهداية فيه ولا يضيع بين أسطر التفسير الجزأ الذى يتجول به فى ميادين الثقافة العربية المختلفة . راجع: نحو القرآن — محمد البهى ص ٨٩ ، ١٢٠ طبع وهبة بالقاهرة سنة ١٩٧٦ .

بين بعضها وبعض فيتجلى له الحكم ويتبين المرمى الذى ترمى إليه الآيات الواردة فى الموضوع ، وبذلك يضع كل شىء موضعه ولا يكره آية على معنى لا تريده ، كما لا يغفل عن مزية من مزايا الصوغ الإلهى الحكيم ، وهذه هى الطريقة المثلى ، وخصوصاً فى التفسير الذى يراد إذاعته على الناس بقصد إرشادهم إلى ما تضمنه القرآن من أنواع الهداية ، وإلى أن موضوعات القرآن ليست نظريات بحتة يشتغل بهـــا الناس من غير أن يكون لها مثل واقعية فيما يحدث للأفراد والجماعات من أقضية ويتصل بحياتهم من شئون ، وهى تمكن المفسر من علاج موضوعات عملية كثيرة كل موضوع منها قائم بنفسه لا يتصل بسواه ولا يختلط بغيره ، فيعرف الناس موضوعات القرآن بعناوينها الواضحة[1].

والنظرة العجلى إلى هذا المنقول عن الشيخ توحى بأن الطريقتين لا لقاء بينهما عنده وأنه مال إلى الطريقة الثانية (الموضوعية) دون الأولى (التقليدية)، وأنه فى ميله إلى هذه الطريقة يعتبر من المفسرين الموضوعيين ، غير أن واقع التفسير عنده قد كشف عن تلاحم هاتين الطريقتين ، وأن كلاهما عنده لم تغن عن الأخرى ، ذلك أنه من جهة لم يلتزم الالتزام الكامل بموضوعات محددة عمد إليها من أول الأمر ، ثم أخذ فى استحضار شروط التفسير الموضوعي المختلفة ليقيم عليها دراسته ، ومن جهة أخرى نجده قد التزم التفسير التقليدي فى تتبع السور القرآنية ، غاية ما هنالك أنه لم يلتزم تفسير كل الآيات الواردة ، وإنما وقف بحسب أمام الآيات التى أثارت موضوعات

---

(١) قصة التفسير — أحمد الشرباصى ص ١٦١ طبع وزارة الثقافة بالقاهرة سلسلة المكتبة الثقافية .

رآها ضرورية فى حياة الأمة ؛ وألزم ما تكون لاكتشاف هدى الله فيما أثارته من تلك الموضوعات ..

ولا نعدو الحقيقة إذا زعمنا أن صنيع شلتوت ليس تفسيراً كاملا للنص ، كما أنه ليس تفسيراً كاملا للموضوعات التى أشار إليها فى تفسيره ، ولكنها بعض الموضوعات المنتخبة من كل سورة ، ولهذا تعد محاولته نموذجا للتفسير التحليلي الموضوعي ، ومثلا لما ينبغي أن يحتذيه المفسرون وهو ما صرح به الشيخ عند سرده لموضوعات سورة البقرة حين قال: «هذه حبات جانبي العقد الذى ينتظم موضوعات سورة البقرة والتى جاءت آية البر واسطة لها ، نسردها (بمجرد سرد) على هذا النحو بين يدي تفسيرنا لهذه الآية الكريمة التى اخترناها نموذجا للتفسير ، وقد سلكنا بهذا الصنيع سبيلا غير التى ألفها الناس فى التفسير لنضع بين يدى القارىء الموضوعات التى عرضت لها السورة فيما قبل هذه الآية وفيما بعدها فى سلك واحد يجمع بين حبات كل جانب ، ويعطى للناظر إليه صورة كاملة لجميع ما احتوت عليه تلك السورة وتعينه على الرجوع بكل مسألة إلى نوعها وغرضها التي ترتبط فيه مع زميلاتها[1] .

ونحن لا ننكر شغف الشيخ بالمنهج الموضوعى الذى له فيه محاولات محددة سبقت تفسيره هذا ، ولكننا فى نفس الوقت لا نستطيع تجاهل طريقته فى عمله هـذا الكبير فليس من الحق أن نزعم أنه من قبيل التفسير الموضوعى الذى يتوجه إلى موضوع واحد محدد يتناول جميع آياته فى القرآن ، لأنه التزم بترتيب السورة والسور رغم وقفاته أمام بعض موضوعاتها ، بل أكثر من هذا التزم ببيان الوحدة العامة للسورة القرآنية وتآلف موضوعاتها لخدمة هدف

---

(١) تفسير القرآن الكريم ـ شلتوت ص ٧٨ ـ ٧٩ .

معين وإبراز مقصد محدد[1] ، بالرغم من تنوع هـذه الموضوعات وتباعدها وما هكذا يكون التفسير الموضوعي ، كما أنه من جهة أخرى يتميز بظاهرة فريدة وواضحة هي الموزانة بين سور القرآن المشتركة في الهدف أو المتحدة في المقصد أو التي تجمعها ظاهرة ما ، ويعرض لكل ما يتعلق بذلك مع السورة الأولى من هذه السور ، يحلل ويوازن ، ويدرس ويستخلص الهدى من ذلك كله مجتمعاً ، وما هكذا يكون التفسير التقليدي أيضاً ، ومن أجل هذا سلكنا محاولته في منهج خاص بها ، وقلنا إنها تمثل فحسب نموذجا لهذا التفسير التقليدي الموضوعي ، لأنها في الحقيقة لم تقف أمام ـ أوحتى معظم ـ الموضوعات التي اشتملتها السورة وسردها هو ، بل وقفت أمام بعض قليل منها لتقول لنا بهذا المنهج ينبغي أن يتناول القرآن ، وعلى هذه الخطة ينبغي أن يستقبل المسلمون كتاب ربهم[2] .

ويكشف أحد المجددين دون ما قصد عن ضرورة التلاحم بين الطريقتين جمعاً لميزات كل منهما ، وتلافيا من المفسر لعيب أيهما مفردة ، فإنه إذا توفر على النظرة الجامعة إلى هذه الموضوعات في القرآن حيثما عرضت له في السورة فقد آل به الأمر إلى تفسير الموضوعات وكانت وقفاته الطوال المتباعدة عند كل موضوع تركا لتفسيره وإخلالا به ، وإن تعرض للموضوع الواحد مراراً كلما عرض في السور المختلفة ، فقد أخل بوحدة الموضوع حين ترك الإلمام الجامع به في مقام متصل[3] .

---

(١) راجع : تقسيم الشيخ مثلا لسورة البقرة من حيث المقاصد والأغراض ص٥١ـ٥٩ من التفسير .

(٢) تفسير القرآن الكريم ـــ شلتوت ص ١٤ .

(٣) مناهج تجديد ص ٣٠٧ .

وقد تبدو هذه الطريقة غريبة حيث لا تقدم تفسيراً كاملا للنص القرآنى فضلا عن أنها لم ترتفع فوق مستوى تمزيق النص القرآنى وتفكيك ترتيبه ، ولكن لنسأل أنفسنا هل من الضرورى أن تنسحب قداسة النص المفسر على التفسير نفسه حتى نحرص تمام الحرص على ترتيبه كترتيب القرآن ؟ أم أن التفسير عملية فنية أو عملية يمكن أن يتلمس من خلالها وجه الهداية القرآنية على أى نحو كانت ؟

ومن هنا كانت تلك الطريقة المزدوجة عند الشيخ تلك التى سمحت له بتفسير النص القرآنى وفق ترتيبه التوقيفى ، ثم سمحت له داخل هذا الإطار التقليدى بالتركيز على الموضوعات التى تعرض لها النص عند أول آية فوقف أمامها وجمع إليها آيات القرآن التى فى موضوعها ليدرسها من جميع جوانبها ، ثم يعود مرة أخرى إلى الآية التالية فى سياق تفسيره التقليدى كما سنرى من نماذجه القريبة[1] .

ومن حق هذه الدراسة الفريدة حقاً أن نأتى على بعض النماذج منها المختصرة جداً ، والتى تكفى فى الدلالة على منهج المفسر وطريقته ، ومنذ بداية التفسير يفاجئنا الشيخ فى تفسير سورة الفاتحة بتحليله لموضوع الحمد فى القرآن الكريم ، وارتباطه بربوبية الله تعالى المطلقة للعالمين ، وتوزيع هذه الربوبية ووجوهها على باقى سور الحمد فى القرآن الكريم فيقول حول قوله

---

(١) من واجب البحث هنا — وقد تفرد شلتوت بهذه الطريقة حديثاً أو كاد — أن نشير إلى بذور بعيدة فى تاريخ التفسير جرت على هذا النهج أو قريباً منه كتلك التى نجدها عند الإمام ابن تيمية فى تفسير سورة النور وبعض السور القصار من جزء عم حيث وقف أمام كل آية من آيات هذه السور ليتحول تفسيرها عنده إلى بحث فى مضمونها من خلال القرآن كله « راجع » : الرحمن وسور قصار — شوقى ضيف ص ٨ .
وراجع : دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية ٨/١ ط التقدم القاهرة ١٩٧٨ م .

تعالى : « الحمد لله رب العالمين » (٢ الفاتحة) : « تقرر هذه الآية ثبوت الثناء المطلق الذى لا يحمد إلا لله سبحانه . . . وتقرر أن هذا الاستحقاق إنما كان لأنه سبحانه رب العالمين ، فليس شيء من الكائنات إلا والتربية الإلهية شملته من جميع نواحيه ... وهذا هو الإنسان الذى جعله الله فى أقصى درجات الوجود المادى ، قد رباه فوق هذه التربية الجسمية الكونية العامة تربية نفسية وعقلية ، ثم رباه تربية تشريعية سبيلها الوحى وبعث الرسل ، وكما أنه لا شريك له سبحانه في تربية الخلق والتكوين فلا شريك له فى تربية الوحى والتشريع ، وكما أنه ليس لأحد أن يزعم لنفسه نصيباً فى الخلق أو حقاً فيه ، فليس لأحد أن يزعم لنفسه نصيباً فى التشريع والتحليل والتحريم ، ومن هنا كان لله في خلقه عامة تربيتان : تربية خلقية ، وأخرى تشريعية وقد انتظمها قوله تعالى : « رب العالمين »[١] .

وفى القرآن غير الفاتحة سور أربع بدأت بالحمد لله هي الأنعام والكهف وسبأ وفاطر ، ومما تجدر ملاحظته أن هذه السور الخمس قد دارت حول بيان ربوبية الله للعالم من ناحيتيها ، الخلقية والتشريعية ، وأن سورة الفاتحة تختص من بينها بأنها أجملت ذكر هذه الربوبية من الجانبين ، وأن السور الأخرى جاءت كتفصيل لهذا الإجمال ، وافتتحت كل سورة منها بعد الحمد لله بما يشعر بنوع التربية التى فصلتها .

فعلى حين نرى سورة الأنعام تبدأ بقوله تعالى : « الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور » (١ الأنعام) فتذكر شأن الخلق والإيجاد ، وتذكر أعراض الكائنات من الظلمات والنور ، وخلق الإنسان

---

(١) تفسير القرآن الكريم — شلتوت ص ٢١ — ٢٢ .

من طين ، والقرون الذين مكنهم الله في الأرض ، والسماء والأنهار وما سكن فى الليل والنهار ومفاتح الغيب . . . إلى غير ذلك مما تغلب عليه ناحية الخلق والتدبير ... نرى سورة الكهف تبدأ بقوله تعالى : « الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا . قيما لينذر بأساً شديداً من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات . . . » (١ — ٢ الكهف) وتمضى فى بيان هذه الناحية من ربوبية الله المتصلة بالأمور الغيبية وما فيها من عبر كقصة أهل الكهف ، وتصريفه فى هـذا القرآن للناس من كل مثل ، وقصة موسى وفتاه والعبد الصالح . . . إلى غير ذلك مما تغلب عليه روح التربية الإلهية عن طريق الوحى وإنزال الكتب ..

وعلى حين نرى سورة سبأ تبدأ بقوله تعالى : « الحمد لله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض وله الحمد فى الآخرة وهو الحكيم الخبير . يعلم مايلج فى الأرض ومايخرج منها ومايتزل من السماء ومايعرج فيها »(١-٢ سبأ) فتذكر جانب التربية الخلقية كما ذكرته سورة الأنعام ، ولكن على نحو آخر كأن تعرض لقصص الأنبياء من جهة ما مكن الله لهم فى الأرض من تسخير بعض الكائنات لهم ، وتذكر سبأ ومساكنهم وما كان لهم من متاع وما أصابهم حين أعرضوا عن دعوة الحق ، وتختم ببيان عاقبة من ضلوا عن الصراط المستقيم ولم يعملوا عقولهم فى تلك الآيات الكونية « وحيل بينهم وبين ما يشتهون كما فعل بأشياعهم من قبل إنهم كانوا في شك مريب » (٥٤ سبأ) — نرى سورة فاطر تبدأ بقوله تعالى : « الحمد لله فاطر السموات والأرض جاعل الملائكة رسلا أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد فى الخلق ما يشاء » (١ فاطر) فتجمع كما جمعت سورة الفاتحة بين نوعى التربية ، ولكن على تفصيل فتذكر خلق السموات والأرض وتذكر رسل الوحى من الملائكة وأن الله مصدر

الرحمة بيده إمساكها وإرسالها : رحمة بالخلق ورحمة بالتشريع ، ثم تسير فى في ذكر بعض ظواهر الكائنات من إرسال الريح وإثارة السحاب ، ثم تذكر الذين يتلون كتاب الله ، وتبين أن ما أوحى الله به هو الحق المصدق لما بين يديه . . . وهكذا تتردد بين التربية الخلقية والتشريعية تفصيلا بعد تفصيل[1] .

وينهى الشيخ موازنته بين سور الحمد من حيث ربط هذا الحمد بسببه الظاهر ، وهو تربية المستحق للحمد للحامدين الشاكرين فيقول : « هذه سور الحمد فى القرآن ، وهذا هو أسلوبها وكلها مكية نزلت فى وقت تأسيس الدعوة إلى التوحيد ، واعتقاد أن الله هو مصدر كل خير يصيب الإنسان من جهة حياته المادية وحياته الروحية ، وكان ذلك بمثابة تمهيد يغرس فى النفوس الإقبال على الإيمان ويهيئها لاستقبال ما سينزل من التشريع بعد فى رضا وطاعة وخضوع ، وقد أجملت الفاتحة جميع هذا بكلمة « رب العالمين »[2] .

هذا إجمال موجز لما عرضه الشيخ حول ظاهرة ابتداء بعض سور القرآن بالحمد لله وارتباط هذا الحمد بسببه وهو ربوبية المحمود للحامدين ، وقد عاد الشيخ على ذلك بصورة أكثر تفصيلا مما أجملنا عندما تعرض لتفسير سورة الأنعام ، ووقف أمام بعض موضوعاتها ... عاد إلى الموازنة بين ما سماه سور الحمد فى القرآن ليكشف لنا عن مظاهر الربوبية فى الخلق والإيجاد وفى الهدى والإرشاد ، وسر اختصاص الله تعالى بالحمد واستحقاقه ، ثم منهج السور

---

(١) تفسير القرآن الكريم — شلتوت ص ٢٣ — ٢٥ ،

(٢) السابق ص ٢٥ .

الخمس فى بيان هذا السر[1] .

ونتبه هنا إلى أننا لسنا بصدد العرض لما احتواه مثل هذا التفسير مما يدل على نهجه الجديد ، ولكنا نشير — فحسب — إلى بعض الوقفات التى وقفها الشيخ أمام ظواهر قرآنية من خلال السور ، والتى ينتزع بها إعجاب القارىء وإكباره لهذا الجهد والابتكار .

ففى سورة البقرة يقف القارىء طويلا مع موضوع : طوائف الناس أمام هداية القرآن ، أو مع موضوع : واسطة العقد من السورة « آية البر » — فضلا عن الموضوعات التى انتظمت جانبى العقد ولم يتعرض لها — ليرى الدليل واضحاً لا يحتاج إلى تعليق فيم انتهجه الشيخ وابتكره من طريق للتفسير .

وفى سورة آل عمران[2] نجد دراسة جديدة عن ظاهرة النداء — بصفة عامة — فى القرآن الكريم تعرض لها الشيخ بمناسبة النداءات الستة التى نودى بها المؤمنون فى السورة ، وتدور جميعها حول أساس واحد هو تركيز وحدتهم وصيانة كتلتهم ، والاحتفاظ بشخصيتهم كأمة متماسكة لا تختلف ولا تتفرق ، ولا تسمح لعوامل الضعف والانحلال أن تتسرب إليها من من داخلها أو من خارجها .

---

(١) تفسير القرآن الكريم — شلتوت ص ٣٦٣ — ٣٦٨ .

(٢) ما انتهجه الشيخ فى موضوعات هاتين السورتين انتهجه فى السور الباقية من تفسيره حتى سورة التوبة ، ومن الموضوعات التى وقف أمامها : نظام الأسرة وعناية القرآن بتكريم المرأة وما فيهما من استقرار داخلى للأمة ، السياسة المالية وتكافل الأمة ، أسس الاستقرار الخارجى والاحتفاظ بشخصية الأمة ، طرق القرآن فى الاستدلال على قضية البعث ، الوصايا العشر ومكانها فى الإسلام ، يسألونك فى القرآن (مبادىء توجيهية مستنبطة من تتبع آيات السؤال والجواب فى القرآن) ، صفات المؤمنين وتفريقها على سور القرآن .

ويتضح مدى الصدق فى دعوى التقليدية الموضوعية التى نزعمها لمنهجية الشيخ من تتبعه لصور وظواهر النداءات فى القرآن الكريم ، ودلالات هذه النداءات من الله تعالى ، وهى دراسة تستجلى بحق ناحية هامة من أسلوب ذلك الكتاب الحكيم فى التكاليف والإرشادات[1] .

أما دراسته لآيات النداء للمؤمنين فى سورة آل عمران ، فهى موضوعية من نوع خاص موضوعية داخل السورة الواحدة التى تخدم هدفاً واحداً وتقصد إلى إرساء مفاهيم معينة من إرشاد للمؤمنين وتعليم لهم ، وبيان لكل ما تصلح عليه شئونهم وتستقيم به دولتهم وأمتهم ، ويدرأون به عن أنفسهم مخاطر الفشل ومكايد الأعداء .

وهذه النداءات الإلهية الستة[2] التى نودى المؤمنون بها بعنوان الإيمان الذى اتصفوا به يتقدم الشيخ بكلمات عنها فيقول : « ما أجدرنا معشر المسلمين — وبخاصة فى هذا الوقت الذى انحلت فيه عرى الوحدة الإسلامية ، وتمكنت فيه عوامل الإفساد داخلية وخارجية من قلوب المسلمين ، فقطعت أواصرهم

---

(١) تفسير القرآن الكريم — شلتوت ص ١١٣ .

(٢) تنتظم هذه النداءات الآيات من قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين » . . إلى قوله : «ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم » (١٠٠ — ١٠٥) ، ومن قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم ... إلى قوله : « وإن تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئاً » (١١٨ — ١٢٠) ، ومن قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة » ... إلى قوله « هذا بيان للناس وموعظة للمتقين » (١٣٠ — ١٣٨) ، ومن قوله تعالى : يأيها الذين آمنوا إن تطيعوا الذين كفروا يردوكم على أعقابكم خاسرين . . . إلى قوله : «وبئس مثوى الظالمين » (١٤٩ — ١٥١) ثم قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون » (٢٠٠ آل عمران) .

وجعلتهم طعمة لأعدائهم ، ووقفت بهم عن بلوغ الغاية السامية التى رشحتهم لها العناية الإلهية بمـا أمدتهم به من دين صالح وهداية قويمة وأخلاق متينة وهي قيادة العالم إلى سواء السبيل، والوصول به إلى الحياة السعيدة ، ما أجدرنا أن نستمع إلى هـذه النداءات الإلهية وأن نتدبرها وأن نعقل معناها وأن ندرك وحيها وأن نجعلها نبراسا فى الحياة لتعود إلينا صولة الأمة القوية ومكانة الأخلاق القويمة ، وننزل المنزلة التى أرادها الله لنا وأنزل كتابه لأجلها ، « قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم » (١٦ المائدة[١]) .

ومن قول الشيخ فى واحد من هذه النداءات التى تمس صميم الحياة مشيراً إلى الخطر المحدق ، والفخاخ المنصوبة للأمة والأقوال المرتفعة بإباحة ماحرم الله من الربا ، يقول : « إن هذا موضوع قد أثير كثيراً وشغل الأفـكار منذ أنشبت المدنية الحديثة أظفارها فى أعناق المسلمين ، وعمل أهل التشكيك فى صلاحية الإسلام لـكل زمان ومكان عملهم المثابر المتواصل فى الفتنة عن دين الله ، والقضية فى الحقيقة ليست قضية الربا أو غيره من المعاملات المالية ، وإنما هي قضية الشريعة الإسلامية كلها ، وقد انصرف عنها أهلها ، وتعلقوا بأهداب غيرها من قوانين الأمم الغالبة .. ولو كان للإسلام اليوم دولة وقوة ، لـكان تشريعه هو المتبع ، ولـكان للأمم والشعوب من الوسائل الاقتصادية العملية ما يغنيهم عن الربا وغير الربا ممـا حرمه الإسلام ، وإن للـكسب لموارد طبيعية هي الأساس والفطرة كالزراعة

---

(١) تفسير القرآن الـكريم ــ شلتوت ص ١١٢ ، ١٢٣ .

والصناعة والتجارة والشركات المساهمة والتعاونية[1] .

وبعد أن يبين السر في تحريم الربا ، ونظرة الإسلام إليه من الوجهتين الأخلاقية ، والاقتصادية ، ويجيب عن شبهات العصريين في استباحة الربا وإثبات فشل الرأسمالية وغيرها من نظم مالية أخرى يخلص إلى القول : « بأن كل محاولة يراد بها إباحة ما حرم الله ، أو تبرير ارتكابه بأى نوع من أنواع التبرير بدافع المجاراة للأوضاع الحديثة أو الغربية ، والانخلاع عن الشخصية الإسلامية — إنما هى جرأة على الله وقول عليه بغير علم ، وضعف في الدين ، وتزلزل في اليقين ، وقد سمعنا من يدعو إلى البغاء العلنى ، ويجيزه ، ويطالب بالعودة إليه ، ويرى أنه إنقاذ من شر أعظم يصيب الأمة : من انتشار البغاء السرى ، وبمثل هذا يتحلل المسلمون من أحكام دينهم حكما بعد حكم حتى لا يبقى لديهم ما يحفظ شخصيتهم الإسلامية[2] .

وتحت عنوان « الحذر من طاعة الكافرين » يبث الشيخ توجيهاته فى مواجهة التحديات المعاصرة لبعث الروح القرآنية فى الأمة حتى تعود إليها شخصيتها الإسلامية وتتحرر من التبعية والذوبان فى الشخصيات الأرضية داعياً المسلمين إلى تحكيم القرآن فى جميع شئون حياتهم باعتباره عقيدة وشريعة ونظام حياة ، فيقول فى قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا إن تطيعوا الذين كفروا يردوكم على أعقابكم خاسرين » (١٤٩ آل عمران) : « إن الكلام شامل لجميع المؤمنين وجميع الكفار وقد تضمنت الآيات أموراً ثلاثة : أولها نهى الله للمؤمنين عن أن يطيعوا الكافرين ، حيث بين لهم أن فى

---

(١) تفسير القرآن الكريم — شلتوت ص ١٤٨ .

(٢) السابق ص ١٥١ .

إطاعتهم الانقلاب على الأعقاب وخسران الدنيا والآخرة ، وهذه حقيقة يجب أن تكون ماثلة أمام أعين المؤمنين فى كل زمان ومكان ، فإن الكفر عدو الإيمان ، ولا يزال العدو يحارب عدوه ، ويتربص به الدوائر حتى يوقعه ويهزمه لو استطاع ، وأهل الكفر لا يفتئون يحاربون المسلمين ليردوهم عن دينهم ويعيدوهم فى ملتهم ، ولهم فى ذلك أساليب ليست الحروب أشدها ولا أفظعها ، منها غزو أفكارهم بمبادئهم الفاسدة التى يصورونها لهم فى صورة الصلاح والتقدم ، والمدنية ، ومنها إغراء العداوة بينهم وتقطيع الأواصر بين شعوبهم وطوائفهم ، فهم يخيلون لكل فريق من المسلمين أنه هو المحق ، وهو الجدير بالزعامة وعلماؤهم خير العلماء ، وقادتهم هم أعظم القادة ، وبلادهم هي خير البلاد ، لا يريدون بذلك إلا أن يحولوا بينهم وبين التفاهم والتقارب لأنهم إذا تفاهموا وتقاربوا كانوا قوة ، وكانت لهم العزة ، وبطل من بينهم سحر الاستعمار ، ولم يعد لأهل الكفر سلطان عليهم ولا تأثير فيهم ...

وإن تاريخ الاستعمار على ذلك لشهيد ، فما من شعب كان للمستعمرين سلطان عليه أو نفوذ فيه إلا أحيوا فيه العصبية وأوقدوا فى قلوب أهله نيران الخصومة لإخوانهم ، فهم يقطعون فى داخل البلاد أواصر الأخوة والقربى باسم الخلافات الحزبية ، ويقطعون فى خارجها صلات المحبة والتعاون باسم الخلافات الطائفية ، ولا يزالون يغذون هذه النيران بما استطاعوا حتى تأتى على كل شىء .

وقد حفظ التاريخ فى هذه الناحية صوراً كريهة احترب فيها المسلمون بعضهم مع بعض فى الشعب الواحد ، فكان منهم قاتلون ومقتولون تحت راية

الغاصب المحتل، وأى شىء أفظع من أن يقتل الأخ أخاه بتغرير عدوهما المشترك؟ ولو أننا معشر المسلمين عملنا بإرشاد الله لنا ، وبما تضمنه كتابه الحكيم من هداية وتعليم ، لما كان هذا شأننا معهم ، ولما كنا أطعناهم فمكناهم بهذه الطاعة من أعناقنا وأعناهم على أنفسنا[1] .

ونقرر هنا بعد هذه الأشواط من تفسير القرآن الكريم للشيخ أن هذه الطريقة التى وصفناها عنده كانت آخر العهد به ، أما قبل ذلك فقد سبقت له محاولات عديدة فى دروسه الإذاعية ونشر بعضا منها فى مجلات دورية ، ولكن هذه المحاولات بطبيعة الحال كانت تأخذ شكل المقال التفسيرى ، وفى كثير من الأحيان كانت تصعد إلى مرتبة التفسير الموضوعى الذى يجمع آيات الموضوع الواحد فى استقراء ويتتبع دلالة الألفاظ ومحتواها حين تكون محتوياتها محور الموضوع المدروس ، كما يتضح من هذا المثال الأخير ، والذى نقتبسه مما نشر له بمجلة الرسالة ويدور هذا الموضوع حول إجابته عن سؤال ورد إلى مشيخة الأزهر وجاء فيه : هل عيسى (س) حى أو ميت فى نظر القرآن الكريم والسنة المطهرة ؟ وما حكم المسلم الذى ينكر أنه حى ؟ .

أجاب الشيخ بقوله : « أما بعد : فإن القرآن الكريم قد عرض لعيسى عليه السلام فيما يتصل بنهاية شأنه مع قومه فى ثلاث سور يقول فى الأولى منها : « ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين . إذ قال الله ياعيسى إنى متوفيك ورافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة .. » (٥٤ — ٥٥ آل عمران) ، ويقول فى

---

(١) تفسير القرآن الكريم ص ١٥٣ .

الثانية : « وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولـكن شبه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفى شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا . بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزاً حكيماً » (١٥٧ — ١٥٨ النساء) ، ويقول فى الثالثة : « وإذ قال الله ياعيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لى أن أقول ما ليس لى بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك إنك أنت علام الغيوب ما قلت لهم إلا ما أمرتنى به أن اعبدوا الله ربى وربكم وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شىء شهيد » (١١٦ — ١١٧ المائدة) .

فآية المائدة الأخيرة تذكر لنا شأنا أخروياً يتعلق بعبادة قومه له ولأمه فى الدنيا ، وهى تقرر على لسان عيسى عليه السلام أنه لم يقل لهم إلا ما أمره الله به ، وأنه كان شهيداً عليهم مدة إقامته بينهم ، وأنه لا يعلم ما حدث منهم بعد أن توفاه الله ، وكلمة « توفى » قد وردت فى القرآن كثيراً بمعنى الموت حتى صار هذا المعنى هو الغالب عليها المتبادر منها ، ولم تستعمل فى غير هذا إلا وبجانبها ما يصرفها عن هذا المعنى[1] ... ومن حق كلمة « توفيتنى » فى الآية أن تحمل على هذا المعنى المتبادر ، وهو الإماتة العادية التى يعرفها الناس ،

(١) راجع الآيات : « قل يتوفاكم ملك الموت » (١١ السجدة) ، « إن الذين توفاهم الملائكة » (٩٧ النساء) ، « ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة » (٥٠ الأنفال) ، « حتى إذا جاء أحدهم الموت توفته رسلنا » (٦١ الأنعام) ، « ومنكم من يتوفى » (٥ الحج) ، « حتى يتوفاهن الموت » (١٥ النساء) ، « توفنى مسلماً » (١٠١ يوسف) .

ويدركها من اللفظ ومن السياق الناطقون بالضاد[1] ...

أما آية النساء التي تقول: « بل رفعه الله إليه » والتي فسرها كثير من المفسرين برفع جسده إلى السماء فقد أثبت الشيخ اضطراب ما اعتمد عليه هؤلاء من روايات، أو أحاديثها التي لا تثبت بها عقيدة، فضلا عن أننا إذا رجعنا إلى قوله: « إني متوفيك ورافعك إلي » في آيات آل عمران مع قوله: « بل رفعه الله إليه » هنا وجدنا الثانية إخباراً عن تحقق الوعد في الأولى، وقد كان بالتوفية والرفع والتطهير من الذين كفروا، فإذا جاءت الثانية خالية من التوفية والتطهير، فيجب أن يلاحظ فيها ما ذكر في الأولى جمعاً بينهما، والمعنى أن الله توفى عيسى ورفعه إليه، وطهره من الذين كفروا، أو كما قال الألوسي: « إني مستوفي أجلك ومميتك حتف أنفك، لا أسلط عليك من يقتلك، وهو كناية عن عصمته من الأعداء، وما هم بصدده من الفتك به عليه السلام »، والظاهر أن الرفع الذي يكون بعد التوفية هو رفع المكانة لا رفع الجسد، خصوصاً وقد جاء بجانبه قوله « ومطهرك من الذين كفروا » مما يدل على أن الأمر أمر تشريف وتكريم[2]. وقد جاء الرفع في القرآن كثيراً بهذا المعنى[3].

وينتهي الشيخ إلى الخلاصة من هذا البحث بقوله: إنه ليس في القرآن الكريم ولا السنة المطهرة مستند يصلح لتكوين عقيدة يطمئن إليها القلب

---

(١) الرسالة — العدد ٤٦٢ سنة ١٩٤٢ ص ٥١٥.

(٢) الرسالة ٤٦٢ ص ٥١٦.

(٣) راجع الآيات: « في بيوت أذن الله أن ترفع » (٣٦ النور)، « نرفع درجات من نشاء » (٨٣ الأنعام، ٧٦ يوسف)، « ورفعنا لك ذكرك » (٤ الشرح)، « ورفعناه مكاناً علياً » (٥٧ مريم)، « يرفع الله الذين آمنوا منكم » (١١ المجادلة).

بأن عيسى رفع بجسده إلى السماء ، وأنه حيّ الآن فيها ، وأنه سينزل آخر الزمان إلى الأرض ، وأن كل ما تفيده الآيات الواردة في هذا الشأن هو وعد الله عيسى بأنه متوفيه أجله ورافعه إليه وعاصمه من الذين كفروا ، وأن هذا الوعد قد تحقق ، فلم يقتله أعداؤه ، ولم يصلبوه ، ولكن وفاه الله أجله ورفعه إليه ، وأن من أنكر أن عيسى قد رفع بجسمه إلى السماء ، وأنه حي فيها إلى الآن ، وأنه سينزل منها آخر الزمان ، فإنه لا يكون بذلك منكراً لما ثبت بدليل قطعي ، فلا يخرج عن إسلامه ولا إيمانه ولا شبهة في إيمانه عند الله ، والله بعباده خبير بصير[1] .

---

(١) الرسالة العدد ٤٦٢ سنة ١٩٤٢ ص ٥١٧ .

(ب) من المنهج الموضوعي

تمهيد : حول الوحدة الموضوعية والنهج الموضوعي

لعل من المناسب هنا أن نذكر بما نقصده من المنهج الموضوعي ، وماهي الموضوعية في القرآن الكريم التي تتطلب — أو يمكن — أن تدرس بمنهج موضوعي يخالف ما استقر عليه الأمر طويلا من درس تفسير القرآن على نهج تقليدي . .

وبادىء ذى بدء يلفت النظر أن القرآن الكريم مع متانة أسلوبه ، وقوة بلاغته نجد فيه ظاهرة عجيبة هي ما نسميه تكرار الموضوع الواحد في سور مختلفة وبأساليب متباينة ، فمثلا يصف القرآن الكريم الإنسان بأوصاف متعددة في أماكن متعددة في سور مكية وأخرى مدنية ، وهي أوصاف في مجموعها تكشف عن الإنسان وتبين عن حقيقته من غرائز وميول وطباع ، ومع هذا تأتي كل آية حول الإنسان مناسبة تماماً لما قبلها ومابعدها من الموضع الذى وردت فيه .

وإذا كان القرآن الكريم عربياً غير ذى عوج ليس فيه اختلاف أو تباين ، فعلى أى أساس ورد ذكر الموضوع الواحد على هذه الصورة المتناثرة والمفرقة في القرآن الكريم ؟ وإذا كانت أية دراسة منصفة في هذا الشأن لابد منتهية إلى أن ما يسمى بالتكرار في القرآن الكريم لشيء واحد من زاوية واحدة ليس له وجود في القرآن ، فعلى أى أساس — كما قلنا — وردت جوانب الموضوع الواحد مفرقة متناثرة كما نرى ؟

إن هذا الأساس — مادام ليس تكراراً ، ولاتبايناً أو اختلافا — هو

الوحدة الموضوعية التى تتكامل فيها جوانب الموضوع المفرقة فى السور ، وفى كثير من السور لكل قضية أو جانب من هذا الموضوع موضع ومناسبة لذكره فيها ، فإذا ما أخذت هذه القضايا المتناثرة أو الجوانب المفرقة — لحكم وأسرار — وجمعت معاً تكون منها موضوع واحد متكامل هو ما نسميه بالوحدة الموضوعية فى القرآن الكريم أو وحدة الموضوع[1] .

والموضوع فى القرآن الكريم إذا ما أخذ بهذا المعنى من الوحدة ، ودرست آياته وفسرت على ضوء هذا الاعتبار بمعنى أن الآيات الكريمة التى نزلت فيه وذكرت فى سور متعددة ، واختلفت فى نزولها وقتاً ومكاناً ومناسبة تكون موضوعا واحداً متكاملا متناسقاً لاتكرار فيه أو اضطراب — كان ذلك التفسير والدرس من قبيل التناول والنهج الموضوعى[2] .

فإذا ما أضفنا إلى ذلك التناول شروطاً محددة تدور حول ترتيب هذه النصوص من حيث نزولها والنظر فى دلالة موادها اللغوية وغير ذلك مما وضعه دعاة المنهج الموضوعى، حينئذ يكون التناول والنهج الموضوعى قد اكتملت أدواته واستوت قواعده ، وهو مستوى نقرر هنا بمناسبة التعرض له — أنه لم يتحقق مكتملا لدى أحد المفسرين حتى عند دعاة هذا المنهج أنفسهم نظراً لصعوبة تحقيق شروطه بوجه عام ، وعلى هذا الأساس سوف نقف عند بعض المحاولات التى أخذت طريقها إلى هذا المستوى وارتفعت عن أن تكون وجهة

(١) الوحدة الموضوعية فى القرآن الكريم — محمد محمود حجازى ص ٢٥ — ٢٨ طبع دار الكتب الحديثة بالقاهرة سنة ١٩٧٠ .

(٢) أشرنا قبل إلى أن تكاملية الموضوع القرآنى كفيلة بحل كثير من المشكلات التى أثيرت فى الفكر الإسلامى ، وعلى سبيل المثال مسألة التكرار هذه التى تؤخذ على النسق القرآنى ، ثم مسألة التوفيق بين الآيات التى يبدو فى ظاهرها التعارض على حين أن كلا منها يعبر عن حالة تغاير ما تعبر عنها الأخرى ، أو تخص مرحلة لا تعنى الأخرى وهى مسألة ارتكب فيها السلف الشطط حتى أنهم اضطروا إلى القول بالنسخ بين الآيات المحكمات ..

نظر فى تفسير آية فى موضوع قرآنى ، أو مقالا تفسيرياً يستند ـ بحسب ـ إلى الاستدلال بالنصوص لدعم وجهة نظر المفسر فى هذا الموضوع . .

ومن الحق أن نقول هنا إن جهد المفسر الحديث فى ذلك المجال كان جهداً مشرقاً وغزيراً يضاعف من مسئولية مجرد إحصائه أو الإشارة إليه فضلا عن التعرض له بالدرس والتقويم[1]، ولكنا نكتفى بما تيسر لنا الحديث عنه هنا مما ننتخبه ونختاره وأول ما نتعرض له :

---

(١) ثبت هنا ما وقع لنا من هذه المحاولات ويندرج ضمن الاتجاه الهدائى مع أخذه صفة الموضوعية فى المنهج فمن ذلك : —
(أ) الإنسان فى القرآن الكريم — العقاد .
(ب) العدالة الاجتماعية فى الإسلام — سيد قطب .
(ج) موقف القرآن الكريم من المشركين قبل الهجرة — محمد إسماعيل عبده .
(د) الصبر فى القرآن الكريم ـ يوسف القرضاوى .
(هـ) مشكلة الفقر وكيف حلها الاسلام — القرضاوى .
(و) منهج القرآن فى بناء المجتمع — محمود شلتوت .
(ز) منهج القرآن فى بناء المجتمع — محمد البهى .
(ح) من مفاهيم القرآن فى العقيدة والشريعة — محمد البهى .
(ط) الدين والدولة فى توجيه القرآن الكريم ـ البهى .

١ — دستور الأخلاق فى القرآن الكريم — للدكتور محمد عبد الله دراز[١]

وهي محاولة لدرس النظرية الأخلاقية فى القرآن الكريم مقارنة بالنظريات الأخرى قديمها وحديثها من جهة ، ثم تصنيف موضوعى للأخلاق العملية فى القرآن الكريم فى صورة النصوص التى صيغت فيها هذه الأخلاق العملية ، وقد اقتضت الدراسة التعرض فى قسمها النظرى الأول إلى جوانب النظرية الأخلاقية من النية ودوافع العمل والجهد إلى الإلزام والمسئولية والجزاء ، أما قسمها الثانى فقد خصص للأخلاق العملية فى نصوصها القرآنية التى جاءت موزعة بين الأخلاق الفردية فالأسرية فالاجتماعية ، ثم أخلاق الدولة والأخلاق الدينية عامة .

ولسنا نجد هنا من هو أوضح حديثا من المؤلف نفسه فى توضيح الجوانب التى نعتبره بها من المفسرين الموضوعيين ، فبعد أن يشير إلى الوضع السابق لموضوع الأخلاق فى الكتب المقدسة القديمة والفلسفات السابقة ودراسات المسلمين النظرية فى هذا المجال ، ثم إلى التصنيف الموضوعى للأخلاق العملية خاصة ما قام به الغزالى فى جواهر القرآن يبدأ فى تصوير محاولته ومنهجه

---

(١) ألفت هذه الدراسة بالفرنسية وحاز بها صاحبها على دكتوراه الدولة من جامعة السربون سنة ١٩٤٧ ، وتدعربها ونشرها سنة ١٩٧٣ الدكتور عبدالصبور شاهين وراجعها الدكتور السيد محمد بدوى وكانت قد طبعت النسخة الفرنسية سنة ١٩٥٠ جامعة الأزهر .

فيها بنقد المصنفين الموضوعيين فيقول : « إن جميع المؤلفين — بما فيهم الغزالى — وقد جمعوا بطريقتهم الآيات القرآنية بترتيب السور — جعلوا من مختاراتهم مجرد جمع لمواد متفرقة لا تربط بينها روح قرابة ولا يظهر فيها تسلسل للأفكار ، وعندما فقدت الوحدة الأولى لكل سورة على أيديهم لم يستطيعوا أن يكملوا عملهم بإيجاد وحدة منطقية تربط بين الأجزاء المختارة أو تصنيف منهجى تقتضيه قاعدة التعليم ...

وهكذا لم ينهض أحد — فيما نعلم — باستخلاص الشريعة الأخلاقيه من القرآن فى مجموعة ولم يحاول أحد أن يقدم لنا مبادئها وقواعدها فى صورة بناء متماسك مستقل عن كل ما يربطه بالمجالات الغريبة عنه ، وتلكم هى المهمة التى انتدبنا للوفاء بها هنا[1] » .

ويكشف لنا الدكتور عن الموضوعية التفسيرية وهو يقدم لنا تقسيمه لدراسته ومنهجه الدلالى والمنطقى فيها مقارنا بمنهج الموضوعيين السابقين فيقول : « الواقع أن دراستنا للنص القرآنى قد أوحت إلينا لا بوجود هذين الفرعين لعلم الأخلاق فحسب (الأخلاق النظرية والأخلاق العملية) بل لقد كشفت لنا عن أن الصورة التى جاءت بها بلغت درجة من الكمال لا ينبغى وراءها شىء ... ولسوف يختلف منهجنا فى عرض هذا الجانب (العملى) عن منهج سابقينا ، فلما كنا لا نرى من اللازم أن نستوعب النصوص والآيات ذات الاتصال بالموضوع فقد اكتفينا بأن سقنا بعضا منها ذا دلالة كافية على القواعد المختلفة للسلوك ..

(1) دستور الأخلاق فى القرآن — دراز ص ٧ ، ٨ طبع الكويت سنة ١٩٧٣ .

واتبعنا أخيراً نظاماً منطقياً بدلا من التزام نظام السور (الذى اتبعه الغزالى) أو النظام الأبجدي للمفاهيم (الذى اتبعه .. « جول لابوم ») ، فالنصوص فى عملنا هذا مجمعة فى فصول بحسب نوع العلاقة التى سيقت القاعدة لتنظيمها ، وقد ميزت فى داخل كل طائفة عدة مجموعات صغيرة من النصوص وضعنا لها عنواناً فرعياً يوجز التعليم الخاص الذى يستقى منها بحيث يتاح للقارىء أن يجد الحكم الذى يبحث عنه بكل سهولة ، وتنظيم النصوص بمجموعها على هذا الوجه يبنى لنا منهجاً كاملا للحياة العملية كما رسمها القرآن كيف ينبغى على الإنسان أن يسلك مع نفسه وفى أسرته ، ومع الناس أجمعين؟.. وما المبادىء التى يجب أن تحكم العلاقات بين الحاكمين والمحكومين ، وبين الدول أو المجتمعات وكيف يؤدى الإنسان العبادة لله[1] .

أما عن الأخلاق النظرية التى هى جزء من الفلسفة بصفة عامة والتى يقرر الدكتور أن النصوص المتعلقة بها ليست بكثرة ووضوح نصوص الأخلاق العملية — فيقدم لدراستها بالإجابة عن السؤال كثير الترداد : هل القرآن كتاب نظرى يمكن أن يلتمس فيه ما يلتمس من الأعمال الفلسفية ومؤلفاتها ؟ ويجيب بأن القرآن ليس عمــــلا فلسفياً يعتمد على طرائق المنهج العقلى (التعريف — التقسيم — البرهنة — الاعتراضات — الإجابات) تلك التى تؤثر على الجانب العقلى من نفس الإنسان فحسب ، بل إن للقرآن منهجه الذى يتوجه إلى النفس بأكملها فيقدم إليها غذاء كاملا يستمد منه العقل والقلب كلاهما ما يغمرهما به من المعرفة فجأة ودون بحث أو توقع[2] ..

وبعد أن يستطرد الدكتور فى بيان مواضع الالتقاء والافتراق بين

---

(١) دستور الأخلاق ص ٨ — ١٠ .
(٢) السابق ص ١٣ ، ١٤ .

القرآن والفلسفة ، يختم إجابته بعدم اكتفاء القرآن بتشجيع الفلسفة الحقة ، بل إنه يمدها أيضاً بمواد موضوعاتها حيث نجد عنده حديثاً هاماً عن تكاملية الموضوع الأخلاقي — والقرآني بصفة عامة — على الرغم من تناثر أجزائه ومكوناته في القرآن الكريم فيقول : « فليس يكفى إذن أن نقول : إن القرآن لا ينكر الفلسفة الحقة وليدة التفكير الناضج وعاشقة اليقين ، ولا يكفى كذلك أن نقول : إنه يوافقها ويشجعها ، بل ينبغى أن نضيف إلى ذلك إنه يمدها بمادة غزيرة فى الموضوعات والاستدلالات ولا ريب أن القرآن لا يقدم إلينا هذه الحقائق الأساسية مجتمعة فى صورة نظام موحد ، بيد أننا نتساءل : إذا كان نظام كهذا لم يوجد كاملا ، أفلا يوجد فى هذا الكتاب جميع العناصر الضرورية والكافية لبنائه ؟ والحق أنه لا مراء فى أن القرآن مشتمل على جميع العناصر الأساسية للفلسفة الدينية : أصل الإنسان ، مصيره ، وأصل العالم ومصيره ، ومبادىء السبب والغاية ، وأفكار عن النفس وعن الله ... وإن دراسة مثل هذا الموضوع لجديرة أن يخصص لها عمل مستقل[1] .

وبالنسبة للمسألة الأخلاقية فلقد سأل المؤلف نفسه هذا السؤال ووجد له من خلال بحثه الحل الإيجابى فى النصوص وهو يتتبع سمات « الواجب » ويكشف عن طبيعة « السلطة » التى ينبعث عنها « الإلزام » أو التكليف ، وعن درجة المسئولية الإنسانية وشروطها ، وعن طبيعة الجهد المطلوب للعمل الأخلاقى ، والمبدأ الأسمى الذى يجب أن يحفز الإرادة للعمل وفى كل من هذه المسائل استطاع أن يستخلص عدداً من الصيغ العامة تحدد رأى القرآن ،

(١) دستور الأخلاق ص ١٥ .

وتستوفى الناحية النظرية التى تصور عناصر الحياة الأخلاقية فى القرآن الكريم، وهو فى أثناء ذلك كله يجعل من القرآن الكريم دائما نقطة ارتكازه، ويعتمد فى استخلاصه للإجابة على المسائل المطروحة اعتماداً مباشراً على النصوص القرآنية[1].

غير أن الدكتور رأى أن ما توصل إليه من درس الجانب النظرى الأخلاقى فى القرآن لا يشبع إلا حاجة عقلية، وعلى الرغم من أنها تهدى إلى المبدأ الوحيد الذى يقع فى قلب النظام الأخلاقى، والذى يمكن أن يتلخص فى فكرة «التقوى» التى تضم أعمق الاحترام للمثل الأعلى، فإن حاجتنا إلى رؤية الفضيلة ما تزال أعظم من حاجتنا إلى تعريفها، فماذا يجب أن أعمل؟ ذلكم هو الغذاء اليومى للنفس الإنسانية، ولسوف تكون مثل دراسته بادية النقص لو أنها — بعد أن كشفت فى القرآن عن الأساس النظرى وعن المبادىء العامة للأخلاق — أعرضت عن مشاهدة الآثار العظيمة للأخلاق التطبيقية التى قدمها القرآن الكريم فى كل ميادين الحياة[2].

ولا نزعم هنا أننا بصدد التقديم لمثل هذا العمل الضخم أو العرض له، وإنما نحن نحيل فحسب إلى دراسة قرآنية لا يمكن أن يقال عنها — من وجهة النظر التفسيرية — إلا أنها عمل جاد وفكر خلاق على طريق التفسير الموضوعى الذى يكشف عن هدى القرآن فى مجال الأخلاق ليسهم فى صنع الحياة وبناء الإنسان المسلم الذى لا يجد قدره إلا فى مجالات الصراع وميادين القتال ضد أعداء الله وأعداء الأخلاق القرآنية، وكما

---

(١) السابق ص ى، ب من تقديم الدكتور السيد بدوى.

(٢) دستور الأخلاق ص ٦٨٧.

يقول المعرب « إن دستور الأخـــلاق فى القرآن رسالة ضمير صادق الإيمان ، عميق الإدراك لمشكلات ملله وبخاصة عالم العروبة والإسلام ، سديد النظرة إلى ما جاء فى القرآن من إشارات عميقة ، دقيق الحكم فى كل ما قدم من مناقشات تفسيرية ، أو مقارنات فلسفية[1] .

---

(١) دستور الأخلاق فى القرآن الكريم ص م ، ب من كلمة المعرب .

٢ — المرأة في القرآن الكريم — عباس محمود العقاد

ومن الدراسات المهمة في هذا الاتجاه الهدائي ذات المنهج الموضوعي دراسة عملاق الفكر العربي والإسلامي المرحوم عباس العقاد حول المرأة في القرآن الكريم ، وهي الدراسة التي تشهد له — مع إسلامياته عامة وسائر دراساته الأخرى في تفسير القرآن الكريم خاصة — بمكانته اللائقة به بين المفسرين الهدائيين ؛ لأن القرآن الكريم كما يرى كتاب تبليغ وإقناع وتبيين ، وقوام هذه الفضيلة فيه التوافق التام بين أركانه وأحكامه وبين عقائده وعباداته وبين حججه ومقصده[1] ، كما أن الوقوف عند مقاصد القرآن الكريم في الهداية هو الذي يقدم للإنسانية ما تعجز العلوم المادية عن تقديمه من نفع وهداية[2] .

وقد أدار العقاد دراسته هذه عن المرأة على الجوانب الثلاثة الكبرى التي تدور عليها مسألة المرأة في جميع العصور كما يقول ، وهي الجوانب التي تنطوي في النهاية على جميع المسائل الفرعية التي تعرض لها في حياتها الخاصة أو الاجتماعية ، وهي أولا : صفتها الطبيعية ، ومايتعلق بها من قدرة وكفاية ، قدرتها وكفايتها لخدمة نوعها وقومها ، وثانياً : حقوقها وواجباتها في الأسرة والمجتمع ، ثم المعاملات التي تفرضها لها الآداب والأخلاق في شئون العرف والسلوك .

وقد انتهى العقاد من دراسة هذه الجوانب بمسائلها الفرعية الخاصة

---

(١) الإنسان في القرآن الكريم العقاد ص ١٨ .
(٢) السابق ص ٢١٥ .

بالمرأة ، وبيان موضعها من أحكام القرآن الكريم — انتهى إلى أن آيات الكتاب الحكيم قد فصلت القول فى هذه الجوانب جميعاً ، وكانت فى كل جانب منها فصل الخطاب الذى لا معقب عليه إلا من قبيل الشرح والاستدلال بالشواهد المتكررة التى تتجدد فى كل زمن على حسب أحواله ومدارك أبنائه(١) .

وقد اهتم العقاد بصفة خاصة فى هذه الدراسة بإبراز المطابقة التامة بين أحكام القرآن وأحكام الواقع والمنطق والمصالح الإنسانية ، فالصفة التى وصفت بها المرأة فى القرآن الكريم — كما يقول — هى الصفة التى خلقت عليها ، أو هى صفتها على طبيعتها التى تحيا بها مع نفسها ، ومع ذويها ... والحقوق والواجبات التى قررها كتاب الإسلام للمرأة قد أصلحت أخطاء العصور السابقة فى كل أمة من أمم الحضارات القديمة ، وأكسبت المرأة منزلة لم تكسبها قط من حضارة سابقة ، ولم تأت بعد ظهور الإسلام حضارة تغنى عنها ، بل جاءت آداب الحضارات المستحدثة على نقص ملموس فى أحكامها ووصاياها ، فأخرجت من حسابها حالات لا تهمل ، ولا يذكر لمشكلاتها حل أفضل من حلها فى القرآن الكريم ، أما المعاملة التى حمدها القرآن وندب لها المؤمنين والمؤمنات فهى المعاملة « الإنسانية » التى تقوم على العدل والإحسان ، لأنها تقوم على تقدير غير تقدير القوة والضعف ، أو تقدير الاستطاعة والإكراه(٢) .

وقد استلزمت الدراسة لتكشف عما التزمت به أن تتبع كل المسائل الفرعية المتعلقة بهذه الجوانب الثلاثة ، والتى انتظمت فصول الدراسة من الدرجة التى فضل بها الرجال على النساء وما جبلت عليه المرأة من كيد

---

(١) المرأة فى القرآن الكريم — العقاد ص ٥ طبع دار الإسلام بالقاهرة سنة ١٩٧٣ .

(٢) المرأة فى القرآن — العقاد ص ٦ .

ورياء وقدرة على الغواية والإغراء ، ثم علاقتها بالرجل ، وما انطوت عليه طبيعتها من تناقض فى الطبع الأنثوى وغيره مما تكشف عنه قصة الشجرة التى منعت هى وآدم من أكلها .

وينتقل العقاد إلى خلائق المرأة المحمودة سواء كانت من وحى طبيعتها ، أو تطبيع الرجل لها كالحياء والحنان والنظافة وغيرها ، ثم يعرض لمكانة المرأة فى القرآن الكريم وتصحيحه لوضعها ، ورفعه عنها لعنة الخطيئة الأبدية ، ووصمة الجسد المرذول ، وفى الفصول التالية لذلك من الدراسة يعالج مسألة الحجاب وحقوق المرأة المادية ، لينتقل بعد إلى الصلات الأسرية بينها وبين الرجل من الزواج والطلاق ومشكلات البيت ، ويعالج أموراً تاريخية خاصة تتعلق بهذه الروابط الأسرية والكرامة الإنسانية كزواج النبي من نساء كثيرات ، ومسألة السرارى والإماء .

وتأتى الدراسة إلى نهايتها لتعقب بما يربط قضية المرأة فى القرآن الكريم بما آل إليه وضعها فى واقعنا الحالى ، وما انتهت إليه قضيتها حيث تسلمناها مشوهة عن الغرب ، وكل ما يمكن أن يقال عن حق لها أو رعاية ظفرت بها فى النهضة الحديثة ، فإنما هو من قبيل الإجراءات الضرورية الناشئة من حاجة المجتمع لها للعمل فى المصانع ومرافق الاقتصاد وليس من قبيل الحق الإنسانى الملازم للإنسان حيث كان .

ولم تكن المرأة عامة كذلك — بحقوقها وواجباتها — منذ أدركتها شريعة الإسلام ، فلم تتقاض حقاً ، ولم تلق واجباً من مخالب الفتنة الجامحة ، ولا من براثن المصنع الشحيح ، وإنما هى صاحبة هذه الحقوق وهذه الواجبات لأنها من خلق الله على قسطاس المساواة العادلة بين الحقوق والواجبات[1] .

---

(١) المرأة فى القرآن الكريم ص ١٣٢ .

ويتهى العقاد فى هذا التعقيب بالتعليق على توزيع القرآن لأعباء الحياة على الجنسين ، واستخلاص هداية وعبرة القرآن من ذلك ، فيرد الحياة إلى طبيعتها التى يريدها القرآن بعد أن انحرفت — بانحراف مكان المرأة — عن سوائها السبيل ، وأنه لا خير للعالم ولا حفاظ عليه إلا بعودة المرأة إلى مكانها واحتفاظها بحقها الخالد ، فيقول : « ملاك العدل والمصلحة بين الجنسين أن تجرى الحياة بينهما على سنة التعاون والتقسيم لا على سنة الشقاق والتناضل بالمطالب والحقوق ، وليس الخلاف بينهما بالخلاف الذى ينفض بالصراع على كفاية واحدة يدعيها كلاهما فى مقام الخصومة ، ولكنه خلاف على كفاءتين أيهما أصلح لتلك وإن صلح كلاهما لكفاية الآخر فى كثير من الأحيان .

ولا جدال فى الوظيفة المثلى التى تستقل بها المرأة ، وهى حماية البيت فى ظل السكينة الزوجية من جهاد الحياة ، وحضانة الجيل المقبل لإعداده بالتربية الصالحة لذلك الجهاد ، وليست هذه الحصة بأصغر الحصتين : ليس تدبير السكينة فى الحياة بأهون من تدبير الجهاد ، وليس العمل الصالح لسياسة الغد بأهون من العمل الصالح لسياسة اليوم ، وأن الحياة العامة لتنحرف فينحرف البيت عن سوائه ، وتعجز المرأة والرجل معا عما يستطيعان فى الأسرة وفى المجتمع فلا يقاس على ذلك ولا يبنى عليه ، ولا يجوز — مع ذلك — أن تبوء المرأة وحدها بجريرة الخلل والانحراف فيحال بينها وبين العمل النافع الذى تلجئها الضرورة إليه[1] .

إن الشريعة المنصفة هى الشريعة التى تحسب حساب الحالتين ، وتشرع للحالة المثلى ، ولا يفوتها أن تشرع لحالة القسر والاضطرار ، فلا تمنع شيئاً يوجبه نقص المجتمع حتى يتهيأ له حظه من الكمال ، وفى شريعة القرآن

---

(١) المرأة فى القرآن الكريم ص ١٣١ — ١٣٣ .

الكريم حساب لكل أولئك فى قضية المرأة ، فيها حساب المعيشة التى تساق إليها على كره منها ، فلها فى هذه الحالة ما للرجل ، وعليها كل ما عليه . . . ولربما ضللنا الطريق فركب كل من الجنسين رأسه فى اللجاجة والشحناء : حقى وحقك ، كفايتى وكفايتك ، سلاحى وسلاحك ، انتصارى وهزيمتك ، على النحو الذى سبقنا إليه الغرب القديم والحديث غير محسود على ما سبق . ولكن الأمر الذى نحن منه على أتم اليقين أن ضلالنا عن الطريق سيردنا طائعين أو كارهين إلى سوائه ، وأن عواقب الأخطاء سوف تصدنا عنها وتخيفنا من وبالها . . . وإن يكن لهذا العالم خير أريد به فسيأتى الأوان المقدور الذى تسمع فيه المطالبات بحقوق المرأة مطالبات بحق جديد تستحقه بكل جهد جهيد . . . ولكن فى هذه المرة حقها الخالد الذى لا ينازعها فيه منازع : حق الأمومة والأنوثة ، لا حق الرجولة المدعاة ولا حق السباق إلى ميادين الصراع ، وسلام يومئذ فى العالم الصغير — عالم البيت والأسرة وسلام فى العالم الكبير(١) .

وباستطاعة المرء الرجوع بعد ذلك إلى هذه الدراسة ليشهد النهج الموضوعى الذى اتبعه العقاد فى سائر فصول هذه الدراسة ليصل إلى كلمة القرآن الفاصلة فى كل شأن من شئون المرأة كما قدمنا .

---

(٢) المرأة فى القرآن الكريم ص ١٣٤ .

(جـ) من المقال التفسيري

أما هذا المنهج التفسيري الثالث الجديد فهو الذي اتسع كثيراً لكل النظرات والآراء والمحاولات الناضجة[1] ، أو الفجة[2] في تفسير الآيات القرآنية أو الاستشهاد بها في موضوع ما بما يخلع عليها نوعا من التفسير يدخله مجال التجديد الذي ندرسه ، ولكنه يقف به عند مستوى المقال ولا ينهض به إلى مستوى منهجي آخر كالمنهج الموضوعي ..

وهـذا المنهج الذي نحن بصدده — كما قلنا — أتاح للمفسر الحديث الانطلاق الواسع في التعبير عن مشاعر الأمة تجاه أمور الواقع المعقد في حياتها وإلقاء الضوء على هذه المشكلات والبحث عن حلولها من واقع القرآن الكريم

---

(١) من هذه المقالات ما جمع في شكل كتب مثل : —

(أ) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه — العقاد .

(ب) التفكير فريضة إسلامية — العقاد .

(ج) الإسلام دين الهداية والإصلاح — فريد وجدى .

(د) الإسلام عقيدة وشريعة — محمد أبو زهرة .

(هـ) الإسلام دين الفطرة والحرية — عبد العزيز جاويش .

(و) المجتمع الإسلامي كما تنظمه سورة النساء — محمد المدنى ، وقد جاءت مقالات أخرى نشرت بدوريات مثل :

(أ) الدروس الدينية — مصطفى المراغى .

(ب) شريعة القرآن من دلائل إعجازه — محمد أبو زهرة .

(ج) الثروات الطبيعية والتصنيع من خلال آيات القرآن — محمد المدنى ...

(٢) كتاب المقال التفسيري من المفسرين هم أكثر المشتغلين بالدراسات القرآنية عرضة للوقوع في الأخطاء الفنية والعلمية وهذا أمر طبيعي لأن أكثر المهتمين بهذا المنهج من غير المتخصصين في الثقافة الدينية أو المتعمقين فيها ، راجع : مع المفسرين والكتاب — أحمد محمد جمال ص ١٤ ، والفلسفة القرآنية — العقاد ص ٨٦ .

أو استشهاداً بآياته ، وقد عرفنا قبل ذلك أن أول ماظهر هذا النهج التفسيرى كان فى مقالات العروة الوثقى والجهاد السياسى للأفغانى والإمام الذى تمثنا به فى روع الأمة ، واجتمعنا به نهضتها الفكرية فى هذا العصر، ثم تبعهما باقى رواد التجديد قبل أن تكتمل لبعضهم أعمالهم التفسيرية الكبيرة .

وسوف نتخير بعض هـذه المقالات التفسيرية لمفسرين متعددين يجمعهم هـذا النهج المقالى بعد أن جمعهم الاتجاه الهدائى مركزين بصفة أساسية على أفكار مقالاتهم التى استشهدوا عليها بآيات القرآن الكريم .

١ — الدنيا فى نظر القرآن – محمد فريد وجدى

كان محمد فريد وجدى صاحب رسالة محددة ألقت به كمفسر فى طريق الاتجاه الهدائى مع غيره من المفسرين ، وكان رائد مدرسة فكرية تجمع بين القديم والجديد فى صعيد واحد وتزاوج بين الحضارة والدين على منهج يختلف عن منهج الباحثين من رجال الدين أو العلم على السواء ، ويمكن أن نقول إنه بهذا النهج الذى اتبعه فيه كثير من التلاميذ[1] ، قد كون مدرسة متميزة نوعاً ما ، ولكنها لم تخرج عن اتجاهها الهدائى ، فقد آمن بإنسانية الفكر البشرى وجعل هدفه المواءمة بين الفكرة الإسلامية وأصول المدنية العصرية ، وصور ذلك فى عدد من الفصول والدراسات التى نشرها المؤيد واللواء والدستور والجهاد وغيرها .

ومما يقوله فريد وجدى حول رسالته واتجاهه : إن الرجل المثقف لا يستطيع أن ينقطع عن التفكير فى هذا الكون الهائل وما يحتويه من غرائب وعجائب ، وما يتخلله من تطور وتبدل وحياة وموت ، وقد حمانى على التعمق فى دراسة الإسلام ما وجدته فى أصوله التى ذكرها القرآن الكريم وصحيح الحديث من مطابقة ومقاربة لأرقى دساتير الفلسفة العصرية ، من حيث اندفع بأهله إلى أرقى درجات الكمال المادى والمعنوى ، فهالنى البعد بين أصول الإسلام وحالة أهله فى العصر الحاضر ، فأخذت على عاتقى أن أجلو بقلمى ما استطعت وما حييت هذا الظلام الذى يغشى الإسلام والمسلمين[2] .

(١) من تلاميذه فى مدرسته الدكتور محمد حسين هيكل ، والعقاد ، ومحب الدين الخطيب وغيرهم ..

(٢) ما يقال عن الإسلام – العقاد ص ٩٩ طبع دار العروبة سنة ١٩٦٢ .

أما خطته فى الإصلاح فكانت تتجه قبل كل شيء إلى إحياء الشعور الروحانى فى ضمير الرجل العصرى ، لأنه رأى أن الفكرة المادية قد طغت على العقول فلم تسلم منها العقائد ولا الأخلاق وأن مشكلة الإنسان العصرى مشكلة أخلاقية نفسية تستدعي من المصلح أن ينهض بأمثلته العليا فى معيشته الدينية والدنيوية معاً ليعود به إلى حظيرة المثل الروحية ، وهي الخليقة بعد ذلك أن ترده إلى شعائر الدين ونصوص الكتاب والسنة النبوية[1] .

وقد جاءت آراء فريد وجدى واتجاهاته الإصلاحية مضمنة فى بعض كتبه مثل « المدنية والإسلام » ، والوجديات ، ودائرة معارفه ، كما ضمن تفسيره ومقدماته روحه التجديدية التى سنعرض هنا لإحدى مقالاته التفسيرية منها ، ونستطيع أن نقف على دعوة فريد وجدى إلى الإصلاح ، ودفاعه عن الإسلام الصحيح وروح التجديد بصفة عامة من عبارة يكثر ورودها فى كتاب « المدنية والإسلام » وهي قوله : « فلا قاعدة دلت عليها التجارب ولا نظرية تأسست بشهادة المشاعر يكون لها أثر فى ترقية الإنسان وتحسين بناء العمران إلا وهى صدى صوت آية قرآنية أو حديث من الأحاديث النبوية ، حتى يخيل للرائى أن كل جد ونشاط يحصل من علماء الكرة الأرضية فى سبيل رفعة شأن الإنسانية لا يقصد به إلا إقامة الحجج التجريبية على صحة قواعد الديانة الإسلامية[2] .

وقد اتجه فريد وجدى فى الوجديات إلى نوع آخر من البحث اتجه فيه إلى الغيبيات والروحانيات وهو نوع من اهتمامه بالرد على الفلسفة المادية وخلود

---

(١) الكتاب المعاصرون — أضواء على حياتهم — أنور الجندى ص ٦٠ طبع الرسالة سنة ١٩٥٧ .

(٢) المدنية والإسلام — فريد وجدى ص ٤٠ الطبعة الثانية بالقاهرة د.ت.

الروح وإقامة الدليل على الحياة بعد الموت كما يتضح من كلامه فى دائرة معارفه مع كل مناسبة لهذه الموضوعات .

ونختار هنا إحـدى مقالاته من مقدمة التفسير التى يتضح فيها اتجاهه ومنحاه ، وتتجلى فيها روح الإصلاح والتجديد التى لا تفتقدها فى غيرها من المقالات الكثيرة التى تتضمنها المقدمة ، وهو فى هذا المقال يقرر إجماع الناس على اختلاف طوائفهم ، ودرجاتهم فى الثقافة والتحضر ، على تحقير الدنيا والشكوى منها ، وذمها ، ولكن الناس جميعاً وقد اتحدوا فى هـذه المقدمة اختلفوا فى النتيجة فمنهم المتكالبون على الدنيا المتفانون فى جمع حطامها ، فكان ذلك التكالب مؤدياً إلى التقاطع والتنابذ ، وتعمد الشرور التى تزيد دنياهم نقصاً وحياتهم تنغيصاً ، وهو حال شديد التناقض ، الواقعون فيه أشد الناس قدحا لأنفسهم وعجباً من حالهم ، ومن الناس من عرف للدنيا هذه الحال فانقطع عنها ونبذها ، ولم يعبأ منها إلا بما يسد الخلة ويقيم الأود ، ولكن إذا كان القسم الأول شديد التناقض فالثانى مفرط لايلبث أن يقع تحت سيطرة القسم الأول ، لأن الدنيا لمن غلب ولا غلب إلا بمادة .

جاء الإسلام والناس على هذين المبدأين فأتى للأولين من أنواع العبر بما يقتلع حب الدنيا من أنفس المتهورين فى حبها ، ويريهم حقارتها ونقصها بمثل قوله تعالى : « وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور » (١٨٥ آل عمران ، ٢٠ الحديد) ، « وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو » (٣٢ الأنعام[1]) ، أتى سبحانه وتعالى بمثل هذه الآيات ، ولكنه شفعها بما يجب على الحى أن يعمله فى دنياه من سعى وراء الحصول على المادة حتى لا يقع أهل هذا الدين تحت

---

(١) وانظر الآيات ٢٤ يونس ، ٤٥ الكهف .

أمر الأمم المادية فقال تعالى : « ولاتنس نصيبك من الدنيا » (٧٧ القصص)، وسمي المال خيراً مادام المقصود منه طلب الحق فقال تعالى : « إن ترك خيراً الوصية » (١٨٠ البقرة) ، وسماه فضلا فقال : « فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله » (١٠ الجمعة) ، والمال لم يكن خيراً وفضلا إلا لأنه مكتسب من حل لا مأخوذ بقطع رحم ولا بمنافسة تجر إلى خراب[1] .

بهذه الحكمة العالية أشرب القرآن نفوس أهله خصلتين ساميتين :

أولاهما : ترك الدنيا لعشاقها .

وثانيتهما : أخذ ما يقيمون به أود حياتهم منها ويحميهم من الوقوع فى أسر عبادها ، ولا نرى دينا من الأديان حل هذه المسألة على هذا النحو ، وقد أيد المسلمون هذه الحال فظهر على حركاتهم وسكناتهم وأسسوا على قاعدته مدنية فاضلة قامت على أعدل صراط الفضيلة حتى قال الله فيهم : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » (١١٠ آل عمران) .

لم يحرم القرآن اللذات البدنية المعتدلة المقيسة على قابلية الطبيعة والجسم ، ولم يحجر عليه تناول الطيبات من الرزق ، قال تعالى : « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق » (٣٢ الأعراف) ..

من هنا ترى أن القرآن لم يردع الإنسان عن نيل مدنية أرضية مادية ، ولكنه أرادها له مدنية كاملة فاضلة مراعى فيها شأن الروح والجسم معا ، وقد حصل آباؤنا مدنية لا أستطيع القول إنها مدنية كاملة كما رسمها القرآن ، ولكنها أفضل من مدنية أهل أوربا بما لا يقدر ، وإنى لا أريد بالمدنية الرقى

---

(١) مقدمة المصحف المفسر — فريد وجدى ص ١٢٥ .

الصناعى ، بل أريد بها الروح العامة التى تسوق الأمة للحركة فى مجالات الحياة ، وتضطرها بعواملها الحيوية لسلوك هذه الجادة أو تلك من جواد الوجود الإنسانى ، وتقيمها من الأخلاق والنزعات على حال من الأحوال .

المدنية التى نالها المسلمون الأولون بهذا المعنى كانت أفضل بما لا يقدر من مدنية أوربا المادية التى قادتهم إلى إهمال حق الروح ، وصبغت أهلها بصبغة لا تتفق مع مرامى الحياة العالمية[1] .

---

(١) مقدمة المصحف المفسر ص ٣٥٦ .

ومن الأعمال المهمة التى لا تهمل فى ميدان التفسير بالمقال مجموعة المقالات التى ضمها كتاب « الفلسفة القرآنية » للعقاد ، وموضوع هذه المقالات هو مباحث الفلسفة الروحية والاجتماعية التى وردت موضوعاتها فى القرآن الكريم، أو كما يقرر العقاد نفسه : إن موضوع هذا الكتاب هو إثبات صلاح العقيدة الإسلامية أو الفلسفة القرآنية لحياة الجماعات البشرية ، وأن الجماعات التى تدين بها تستمد منها حاجتها من الدين الذى لا غنى عنه ، ثم لا تفوتها منها حاجتها إلى العلم والحضارة ، ولا استعدادها لمجاراة الزمن حيثما اتجه بها مجراه[1] .

ويؤكد العقاد على موضوع هذه المقالات فيما يحكيه من سبب هذه التسمية وتفضيلها على غيرها من التسميات التى لا تدل على محتواها الحقيقى فيقول : «كنا نتحدث مع بعض الزملاء فى موضوع الدين والفلسفة وقلنا : إن العقيدة الدينية هى فلسفة الحياة بالنسبة إلى الأمم التى تدين بها وأنها لا تعارض الفلسفة فى جوهرها ، واستشهدنا على ذلك بآيات كثيرة من القرآن الكريم يستخرج المسلم منها فلسفة قرآنية . . . فلما اقترح على بعضهم أن يكون هذا البحث موضوع كتاب . . . وألفت الكتاب فى هذا الموضوع سميته باسم « الفلسفة القرآنية » لأنه أقرب الأسماء إلى بيان غرضه ، وكان اسم فلسفة القرآن مقترحاً ، ولكن خطرلى أنه قد يوحى إلى الذهن أننا نتخذ القرآن موضوعا

(١) الفلسفة القرآنية ص ٧ .

لدراسة فلسفية كدراسة فلسفة النحو أو التاريخ أو البيان ، وليس هذا هو المقصود مما كنا نتحدث عنه ، وإنما المقصود منه أن القرآن الكريم يشتمل على مباحث فلسفية في جملة المسائل التي عالجها الفلاسفة من قديم الزمن ، وأن هذه الفلسفة القرآنية تعنى الجماعة الإسلامية في باب الاعتقاد ، ولا تصدها عن سبيل المعرفة والتقدم ، وهي لذلك تحقق ضرورة الاعتقاد ، وتمنع الضرر الذي يبتلي به من تصدم عقائدهم عن حرية الفكر وحرية الضمير ، وليس للعلماء ولا للفلاسفة أن يطلبوا من الدين غير هذا[1] .

وبهذا الرأي وبتلك الروح كتب العقاد مقالات كتابه أو المسائل التي عالجها الفلاسفة من قديم من وجهة النظر القرآنية ، ولما كانت تلك المسائل والموضوعات محددة منذ البداية وقائمة في ذهن العقاد قبل مجرد تحصيلها ، فقد جاء كتابه محكم التبويب جامعا لكل المسائل التي عولجت من قديم ، والعقاد يقدم للكتاب بمقال عن ضرورة الدين ، وأنه لازمة من لوازم الجماعة البشرية ، بل ضرورة كونية لا تخلقها مشيئة أحد مهما كانت قدرته ، وكل اعتراض يعترض به المفكرون على حقائق الأديان لا يقام له وزن في مواجهة هذه الظاهرة الواقعة التي لا شك فيها ، ويقول : « لقد رأينا أناسا يبطلون الأديان في العصر الحديث باسم الفلسفة المادية ، فإذا بهم يستعيرون من الدين كل خصائصه ولوازمه ، ولا يستغنون عما فيه من عناصر الإيمان والاعتقاد ، ليصطنعوا لهم دينا جديداً من المادة أو الفلسفة حسبوه عقيدة الأبد وادخروه على الزمن ، ولكنهم لم يلبثوا — عند أول صدمة لهم — أن أفلست عقيدتهم الأبدية كل الإفلاس ... لأن أسرار العقيدة أعمق وأصدق مما يدور بأوهام منكريها ... إنها ذخيرة ضرورية خلقت لتعمل عملها ، ولم تخلق ليعبث بها

---

(١) الفلسفة القرآنية ص ٨ .

العابثون كلما طاف بأحدهم طائف من الوهم ، أو طارت برأسه نزعة عارضة لا تلبث على امتحان[1] .

وينتقل بعد هذه المقدمة إلى نظرة القرآن إلى العلم وهى نظرة فى جملتها تحث على التفكير حيث لا يتضمن القرآن الكريم حكما من الأحكام يشل حركة العقل فى تفكيره ، أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلوم ما استطاع وحيثما استطاع ، يكفل القرآن للمسلم ذلك كما لم يكفل قط فى كتاب من كتب الأديان[2] .

وفى مصدر الخلق وأسبابه ينتهى العقل — كما يقرر العقاد — إلى نتيجة واحدة : هى أن الأسباب ليست هى موجدات الحوادث ولا هى مقدمة عليها بقوة تخصها دون سائر الموجودات ولكنها مقارنات تصحبها ولا تغنى عن تقدير المصدر الأول لجميع الأسباب وجميع الكائنات ، فالحوادث كبيرها وصغيرها لا يمكن أن تحدث إلا بأمر الخالق المباشر من إرادة الله . . . وهذا هو حكم القرآن ، نعم هناك سنة فى الطبيعة « ولن تجد لسنة الله تبديلا » (٦٢ الأحزاب ، ٢٣ الفتح) ، ولكن الخلق كله مرجعه إلى إرادة الله وحكمته « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » (٨٢ يس) ، « سبحانه إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون » (٣٥ مريم) .

ويتناول بعد ذلك العقاد فى مقالاته المجتمع بما فيه من الأسرة وشئونها والمرأة ، ومركزها والطبقات والحكم والأخلاق وفلسفة العقوبات والعلاقات الدولية ، ثم يرتفع بمقالاته إلى البحث حول الإله الخالق وتعرض لمسألة الروح والقدر وفلسفة الفرائض والعبادات ، والحياة الآخرة ، وحسب المسلم أن

(١) الفلسفة القرآنية ص ١٠ .
(٢) الفلسفة القرآنية ص ١٢ .

يخرج من هذا الكتاب ومقالاته منطبعاً فى ذهنه ونفسه أنه فى هذا العصر الذى تتصارع فيه معانى الحياة بين الإيمان والتعطيل وبين الروح والمادة وبين الأمل والقنوط تلوذ الجماعات الإسلامية بعقيدتها المثلى ، ولا تخطىء الملاذ لأنها عقيدة تعطيها كل ما يعطيه الدين من خير ولا تحرمها شيئاً من خيرات العلم والحضارة، إذ ليس هناك مثلها من عقيدة سمحة ميسرة هى خير لهم مما اعتقدوه[1] .

ونقتبس هنا مقتطفات من أقصر مقال للعقاد فى الفلسفة القرآنية ، وهو مقال الفرائض والعبادات تلك التكاليف التى قد يظن أن ليس لها ارتباط بقضايا فلسفية أو خلقية ، لنكشف عنده فلسفة لهذه التكاليف هى من صميم ما تهتم به أية فلسفة تزعم لنفسها الاحترام والنزاهة .

فالفريضة الدينية أدب يراد به صلاح الفرد أو الجماعة ، ومن محاسن الفريضة الإسلامية أنها تؤدى إلى المقصدين ، فصلاة الجماعة — فى يوم الجمعة — واجب مقدم على البيع والشراء ومطالب المعاش « يأيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع » (٩الجمعة)، نعم خير من مطالب المعاش أن تعلوا الجماعة عن صغائر الجشع وهموم الدنيا لتخرج من ضيق هذه الشواغل المحصورة وتعرف لحياتها غاية أرفع من هذه الغاية ، وتذكر ما ينفعها ذكره كلما استغرقها ذكر المنافع والغوايات ، وترى عظماءها وصغراءها معا فى ساحة واحدة بين يدى العظمة الإلهية تطامن من كبرياء العظيم ، وترفع من رجاء الصغير ، وحسب المسلم أن يقف مثل هذا بين يدى الله خمس مرات لتمتزج حياته بالعنصر الإلهى ويتمثل الوازع الأعلى نصب عينيه ما بين كل صلاة وصلاة « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر »

---

(١) الفلسفة القرآنية ص ١٠ ، ١٨١ .

(٤٥ العنكبوت) ولا شيء هو أقمن بالنهي عنهما من الشعور بوزرهما كلما تمرست النفس بالدنيا بضع ساعات من ليل أو نهار . . .

والزكاة مصلحة للجماعة تقيم دعائم التعاون بين المجدودين والمحرومين ، وتعالج مشكلة الفقر والحاجة بالتعاطف والولاء بين من يعول ومن يعال ، وهي إلى هذا رياضة للنفس يأخذ منها الواهب والموهوب لأنها تعودها نبل التضحية بالمال العزيز عليها ، وتلقى في روعها أنها مسئولة عن غيرها فيما تكسبه فتشعر بتكافل الجماعة شعورا يخرجها من ضيق الأثرة والانفراد ...

والحج مؤتمر عالمي يعقده المسلمون مرة كل عام يتعارفون فيه ويتشاورون، ويستعيدون ماضيهم كرة بعد أخرى فلا يصبرون طويلا على حاضر دون ذلك الماضي العظيم ، ونعم العمل المشترك عمل لا ينقطع عاما من الأعوام ، ولا يزال حافزاً للهمم باعثاً للذكرى كلما تجدد على مر السنين ، أما الفرد فله من الحج رياضة على المشقة ومنشط من طول اللبث وعلم بما يجهله المقيم في مكانه وهو علم يستفاد من السياحة وليس من غيرها ، ويحث عليه القرآن الكريم لأنه يفتح البصائر والقلوب ويقشع عمى الأبصار وحجاب الأسماع « أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور » (٤٦ الحج) .

والصيام في مظهره الاجتماعي يعطينا مظهر أسرة عظيمة تنتشر في جوانب الأرض ، وتقترن شعائرها الدينية بأمس ما يحس الإنسان في معيشته اليومية ، وهو أمر الطعام والشراب ومتع الأجساد ... ملايين الناس في جوانب الأرض يطعمون ويمسكون عن الطعام على نظام واحد ، كما يستقبلون ربهم على نظام واحد ، وقلما انتظمت أسرة بين جدران بيت على مثل هذا النظام ، أما الفرد فيستفيد منه خير ما يستفيده الإنسان في حياته الروحية والخلقية ،

إنه ضبط النفس ، وشحذ عزيمتها وقدرتها على الفكاك من أسر العادات وتطويع الجسد لدواعي العقل والروح ، وقول بعض المتطفلين بقواعد الصحة إن الصيام يخل بوظائف الجسد والهضم قول لا يؤيده الواقع المشاهد في اختلاف أحوال البنية الحية في تدبير طعامها وشرابها على اختلاف المنبت والإقليم وعادات المعيشة ، وما رأينا الناس قد احتاجوا قط إلى تربية اجتماعية قوية أو تربية فردية عالية إلا كان قوامها ترويض الجسد على طعام غير طعامه المألوف وتعريضه لطوارىء من تقلبات الجو وتقلبات المعيشة غير التي تعرض لها ونشأ عليها ... كذلك تربى الجيوش ويربى الملوك والأمراء .

وتلحق بفكرة الفرائض الدينية فكرة العيدين في الإسلام ، وهما عيد الفطر ، وعيد الأضحى ، فعيد الفطر تحية للواجب ، وعيد الأضحى تحية للفداء وليس للنفس الإنسانية غاية من الأدب بعد رياضتها على الواجب ورياضتها على الفداء ... ومدار هذه الفرائض كلها على السماحة واليسر لا على العسر والإرهاق . . . « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » (٩٧ آل عمران) ، « وما جعل عليكم في الدين من حرج » (٧٨ الحج) « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » (١٨٥ البقرة) .

تلك رءوس الفرائض التي تعلمها المسلمون من كتابهم . . . وإن كانت للجماعة البشرية عقيدة دينية فلا بد للعقيدة الدينية من شعائر وليس بين هذه الشعائر ما هو خير للمعتقدين من شعائر الإسلام[1] .

---

(١) الفلسفة القرآنية ص ١٤٧ ، ١٤٩ .

٣ — من رد الإمام على « رينان » حول رأيه فى الإسلام

كان من رأى « رينان » الفيلسوف الفرنسى المشهور حول الإسلام أنه لا ينطوى على مثل التسامح الذى تتمتع به الأديان الأخرى ، ومن قوله — كما نقل عنه الإمام — : على أننى أخشى أن يثبت الدين الإسلامى وحده فى وجه هذا التسامح العام فى العقائد . . . ذلك أنه من الثابت الآن أمران : الأول أن التمدن الحديث لا يريد إماتة الأديان بالمرة ، لأنها لا تصلح أن تكون وسيلة إليه ، والثانى أنه لا يطيق أن تكون الأديان عثرة فى سبيله ، فعلى هذه الأديان أن تسالم وتلين وإلا كان موتها ضربة لازب[١] .

وقد رد الإمام على هذا الاتهام بمقال طويل — ضمن مقالات كتابه « الاضطهاد فى النصرانية والإسلام » — نجتزىء منه ما جاء تحت عنوان « الجمود علة تزول » قال : « قد عرفت من طبيعة الدين الإسلامى أنها تسمو عن أن ينسب إليها هذا المرض الخبيث — الجمود على الموجود — وكم فى الكتاب من آية تنفر من اتباع الآباء مهما عظم أمرهم وتدعو إلى استعمال العقل فيما كانوا عليه ثم إننا قد أشرنا إلى بعض الأسباب التى جلبت الجمود على المسلمين لا على الإسلام ، وأن محدثها إما عدو للمسلمين طالب لخفض شأنهم أو لاستعبادهم واستغلال أيديهم لخاصة نفسه ، وإما محب جاهل يظن خيراً ويفعل شراً ... وهل تزول هذه العلة ويرجع الإسلام إلى سعته الأولى وكرمه الفياض ؟ وينهض بأهله إلى ما ذخر لهم فيه ؟ .

---

(١) الاضطهاد فى النصرانية والإسلام نقلا عن الأعمال الكاملة للإمام ٣/٣١٥ .

جاء فى الكتاب المبين «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» (٩الحجر) والذكر هو القرآن الذى « أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير » (١ هود) ، وعد الله بحفظ هذا الكتاب وقد أنجز وعده لم تطل إليه يد عدو مقاتل ولا يد محب جاهل فبقى كما نزل لا يضره عمل الفريقين فى تفسيره وتأويله ، فذلك مما لا يلتصق به ، فهو لا يزال بين دفات المصاحف نقياً بريئاً من الاختلاف والاضطراب ، إليه المرجع إذا اشتد الأمر وعظم الخطب، ولا يزال لأشعة نوره نفوذ من تلك الحجب التى أقاموها دونه ، ولا بد أن تتمزق كلها بأيدى أنصاره فيبتلج ضياؤه لأعين أوليائه .

وهذا الضياء كان — ولايزال — يلوح لامعه لأفراد اختصهم الله بسلامة البصيرة فيهتدون به إليه ، ولكن الذين أطبقت عليهم ظلم البدع ، وفسدت عقولهم بما حشوها ، من الأباطيل ، وبما عطلوها عن النظر فى الدليل ، هؤلاء فى عمى عن نوره ، وقلوبهم فى أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقر ، يصيحون بأنهم عمى فلا يرون له سناء ولا يسمعون له نداء . . . ولا تزال الشدائد تنزل بهؤلاء المنتسبين إلى الإسلام حتى يفيقوا ، وقد بدأوا يفيقون من سكرتهم ويفزعون إلى طلب النجاة ، وعند ذلك يجدون هذا الكتاب الكريم فى انتظارهم يمد لهم وسائل الخلاص ويؤيدهم فى سبيله بروح القدس ، ويسير بهم إلى منابع العلم فيغترفون منها ما يشاءون ، ويأخذ بعضهم بيد بعض ويسيرون إلى المجد غير ناكلين ولا مخذولين . .

ولهذا أقول : إن الإسلام لن يقف عثرة فى سبيل المدنية أبداً ، سيهديها وينقيها من أوضارها ، وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهله ، وهذا الجمود سيزول ، وأقوى دليل على زواله بقاء الكتاب شاهداً عليه بسوء حاله ، ولطف الله بتقييض أناس للكتاب ينصرونه ، ويدعون إليه ويؤيدونه والحوادث تساعدهم ، وسوط عذاب الله النازل بالجامدين

ينصرهم ، وهذا الكتاب المجيد الذى كان يتبعه العلم حيثما سار شرقاً وغرباً لا بد أن يعود نوره إلى الظهور ، ويرجع إلى موطنه الأول فى قلوب المسلمين يتبعه العلم وهو خليله الذى لا يأنس إلا إليه ، ولا يعتمد إلا عليه .

يقول أولئك الجامدون — كما يقول أعداء القرآن — إن الزمان قد أقبل على آخره ، وأوشكت الساعة أن تقوم ، ومامنى به الدين من الكساد والخلل إنما هو أعراض الشيخوخة والهرم ، فلا فائدة فى السعى ولا ثمرة للعمل سوى العدم ، وهؤلاء حفدة الجهل وأعوان اليأس يهرفون بما لا يعرفون ... إن الذى مضى بيننا وبين مبدأ الإسلام إنما هو يوم أو بعض يوم من أيام الله تعالى ... إنه لايزيد عن عمر ستة وعشرين رجلا ، كل رجل يعيش خمسين سنة ، فهل يعد مثل ذلك دهراً طويلا بالنسبة إلى دين عام كدين الإسلام ؟ إن زمناً كهذا لا يكفى لإهداء الناس كافة بهديه ، ولم تقوم الساعة على الدين ولم تقم على شرهم وطمعهم ؟ .

قد وعد الله بأن يتم نوره وبأن يظهره على الدين كله ، فسار فى سبيل التمام والظهور على العقائد الباطلة أعواماً ، ثم انحرف به أهله عن سبيله ، وساروا به إلى ما يرون ونرى ، ولن ينقضى العالم حتى يتم ذلك الوعد ويأخذ الدين بيد العلم ويتعاونا معا على تقويم العقل والوجدان ، فيدرك العقل مبلغ قوته ، ويعرف حدود سلطته فيتصرف فيما آتاه الله تصرف الراشدين ، ويكشف ما مكنه فيه من أسرار العالمين حتى إذا غشيته سبحات الجلال وقف خاشعاً وقفل راجعاً ، وأخذ أخذ الراسخين فى العلم « الذين أغناهم عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيب الإقرار بجملة ماجهلوا تفسيره من الغيب المحجوب » كما يقول عنهم الإمام على بن أبى طالب . .

لابد أن ينتهي أمر العلم إلى التآخي مع الدين على سنة القرآن والذكر الحكيم ويأخذ العالمون بمعنى الحديث تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى ذات الله ، وعند ذلك يكون الله قد أتم نوره ولو كره الكافرون وتبعهم الجامدون القانطون ، وليس بينك وبين ما أعدك به إلا الزمان الذى لابد منه فى تنبيه الغافل وتعليم الجاهل ، وتوضيح المنهج وتقويم المعوج ، وهو ما تقتضيه السنة الإلهية فى التدريج : « سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا» (٦٢ الأحزاب) ، « إنهم يرونه بعيداً ونراه قريباً »[1] (٦ — ٧ المعارج)

(١) الاضطهاد فى النصرانية والإسلام نقلا عن الأعمال الكاملة للإمام ٣/ ٣٣٠ـ٣٣٤.

٤ — مقال فى الإنسان ... وجدل فى البعث

وهذه دراسة قرآنية للدكتورة عائشة عبد الرحمن[1] حول الإنسان تتناول قصته من المبتدأ إلى المنتهى ، وتكشف عن بيان الآيات القرآنية فى الحياة والموت ، وتستجلى منها ملامح الإنسان بكل كبريائه وعظمته وقوته ، وكل

---

(١) لا شك أن هناك سؤالا يتردد فى الذهن الآن : ماشأن بحوث الدكتورة التفسيرية بالاتجاه الهدائي ؟ أليست صاحبة التفسير البيانى الذى ينتمي بصفة عامة إلى الاتجاه الأدبى؟ وأليست هى التى حملت عبء الدعوة إلى الاتجاه الأدبي والمنهج الموضوعى وتطبيق نظرياتها فى تفسير القرآن ؟ تلك النظريات التى نادى بها أستاذها وزوجها المرحوم أمين الخولى ؟ والإجابة : بلى ، ولكن هذه الروابط الفكرية والأسرية لم تستطع محو شخصية الأستاذة محواً تاماً ، فلقد بقى لها انتماؤها الى الاتجاه الهدائى كما يتضح كثيراً فى ردود الدكتورة على أصحاب التفسير العلمى ورفضها لمسالكهم،وحين شرعت صاحبة التفسير البيانى فى تطبيق المنهج الموضوعى لم تزد فى الحقيقة على أن تابعت موارد الألفاظ فى القرآن ودلالاتها ، وتلك حلقة فحسب من المنهج الموضوعى تسبقها وتتلوها خطوات وحلقات ، لكنها اكتفت بها وركزت عليها فصبغت تفسيرها بصبغة بيانية يمكن بها الانتماء إلى الاتجاه الأدبى ، كما لم تخرجها عن الاتجاه الهدائى الذى هو فى النهاية هدف البيان القرآنى ومبتغاه ، ولذا يمكن عد محاولاتها التفسيرية فى كلا الاتجاهين الهدائى والأدبى ، أما من جهة المنهج فلم ينهض تتبعها لموارد الألفاظ ودلالاتها فى سياقاتها المختلفة باختلاف مواردها فى القرآن — إلى الخروج بها من قبضة المنهج التقليدى ، ومهما زعم لهذا التفسير من موضوعية تنبع من اختيار صاحبته لسور قصار تتسم بوحدة موضوعها فسيبقى من قبيل المنهج التقليدى لا يتجاوزه إلا إذا تجاوزنا فى مفهوم الموضوعية كما تقرره شيخها نفسه وتوسعنا فيه ليعم ما أرادته هى من وحدة الموضوع فى السور القصار التى اختارتها .

غروره وهوانه وضعفه ، وتتدبر مايحمله فى رحلته العابرة بالدنيا من مسئولية أمانته الصعبة ، وما يواجهه من مشكلات الوجود وهموم المصير ، إنها مجاهدة وتجربة من الدراسة لاكتشاف سر الذات فى فترة مرت بها وهي مفعمة بالأسى والحزن ، عكفت فيها فى عزلة مع القرآن تتبع فيه آياته عن هـذا الإنسان ومشاهد رحلته من عالم المجهول إلى عالم الغيب تتلمس فى ذلك كله عبرة القرآن وهدايته[1] .

وقد جاءت مقالات هـذه الدراسة القرآنية فى قسمها الأول شاملة لقصة الإنسان من المبتدأ إلى المنتهى ، من هناك عند سجود الملائكة لآدم بعد خلق الله له وتعليمه البيان ، ثم حمله لأمانة الإنسان فى الأرض ، وتسلحه بوسائل حمل هذه الأمانة من وجوه الحرية وضروبها حرية الإنسان فى ذاته وعقيدته ، وحريته فى عقله ورأيه وإرادته ..

أما قسمها الثانى فقد تناولت فيه الدارسة مصير الإنسان : العدم بعد الوجود ، والموت بعد الحياة ، وجدل البشرية والملحدين حول المصير والبعث وعالم الروح لتختم الدراسة بهذا المبحث الذى يكشف عن موقف الإنسان

(١) تأتى هدائية الاتجاه عند بنت الشاطىء من مثل قولها عند تدبر خلق الإنسان من تراب وطين : إن القرآن حين يلفت إلى خلق الإنسان من تراب وطين فليس من الضرورى أن يكون أحدنا عالما بترابية مادة الإنسان ، لكى يؤمن بالقدرة الخالقة ، وإنما حسبه أن يلتفت إلى الأرض ، ندفن جثث موتانا فى ترابها فتتحلل عناصرها ذائبة فى التراب الذى يتغذى الأحياء من نباته ومعادنه وباقى عناصره ، ولا يحتاج الإنسان إلى أكثر من هذا الالتفات ليدرك أننا خلقنا من تراب وإلى التراب نعود على المشهود المنظور والواقع الحسى المدرك فإن طبيعة النص القرآنى من حيث هو كتاب هدى ودين تقتضى توجيه كل لفظ وآية إلى مناط الهداية والاعتبار . راجع : مقال فى الإنسان ص ١٧ ، ٢٥ .

العصيب بين الدين والعلم ، علم الإنسان الذى لا يعرف الحدود ، ولكنه مع هذا يزيد الإنسان قلقا وتفكيراً فى مصيره المحتوم وراء رحلته العابرة فى هذه الدنيا ، وأنه لا سبيل إلى طمأنينة الإنسان إلا أن يلوذ بالدين فيعطيه جواب ما يسأل عنه ، ويعينه على مجاهدته فى سبيل الخير العام بما يمنحه من الأمل فى أن كفاحه فى رحلته ليس عبثاً ، وأن حياته الدنيوية المؤقتة ليست إلا ابتلاء لطاقته على احتمال تكاليف وجوده وأمانة إنسانيته فيحميه بذلك من فكرة العدم المدمرة لإرادة الحياة[1] .

ونعرض هنا لمقتطفات مما جاء بمقالها جدل فى البعث كما جاء فى القرآن ، فما زالت بقية من شك تساور الإنسان الحديث ـ كما ساورت الإنسان القديم ـ فتحرمه طمأنينة القلب وراحة العقل ..

ويبدو أن البشرية على طول ما جاهدت للفرار من فكرة العدم لبثت حقبا طويلة تضنيها الحيرة والشك ، فى أملها ألا يكون الموت هو النهاية الأخيرة لقصتها ، ولم تتخلص من هـذا الهم حتى عندما جاءتها رسالات السماء تمنحها الأمل المرجو ، وتؤكد وجود الحياة الأخرى ، ومن ثم حرص كتاب الإسلام على الاستجابة إلى ما ظلت البشرية تلتمسه من اقتناع بامكان تحقق أملها البعيد مقدراً ما فى طبيعة الإنسان الرشيد من ميل إلى الجدل ، ومقرراً حقه فى طلب ما يطمئن به قلبه ، ولو كان متعلقاً بمسألة غيبية ، فماذا قدم كتاب الإسلام إلى الإنسان لكى يطمئن قلبه إلى تحقق أمله فى حياة أخرى تجعل لنضاله فى الدنيا قيمة ومعنى ؟

---

(١) مقال فى الإنسان — بنت الشاطىء ص ١٦٥ — ١٦٦ .

لقد أثبت ما كان من جدل الأولين ، ورفع الشك في البعث بالمنطق الذي يشهد النظر الحر والتأمل الواعي دون أن يحتاج الإنسان فيه إلى ظروف خاصة، أو وسيلة للمعرفة من خارجه ، وأقرب ما يلفتنا إليه القرآن ما نراه في الواقع المشهود من حياة الأرض بعد موتها ، وخروج الحي من الميت ، وخروج الميت من الحي توطئة للإقناع بأن الحياة بعد الموت ليست من المستحيل العقلي أو العادي : «ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذي أحياها لمحيي الموتى إنه على كل شيء قدير» (٣٩ فصلت) .

ليس هذا فحسب ، بل إنه يضع أمام بصره وبصيرته آية القدرة الإلهية المعجزة في خلق الإنسان أول مرة فلن يعييها أن تعيده مرة أخرى وذلك أهون : « وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم ، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » (٧٨ — ٧٩ يس) ، « ويقول الإنسان أإذا ما مت لسوف أخرج حياً . أولا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً » (٦٦ — ٦٧ مريم) .

وغير هذه الآية وتلك كثير مما يرجع إلى العهد المكي الذي توجه الحديث القرآني فيه إلى الكافرين المستهزئين بنذير الآخرة ، أو دفع ما يشغل بالهم من أمرها ويجهد تفكيرهم في تصور إمكان تحقيقها .

أما في العهد المدني فيخاطب القرآن فيه الناس كافة بهذه الحقيقة : « يأيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى إلى أجل مسمى ، ثم نخرجكم طفلا ، ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى

ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً . وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج »
(٥ الحج)

بهذا المنطق يقدم البيان القرآني إلى الإنسان — الآيات الشاهدة على أن الذى خلقه أول مرة قادر على أن يعيد خلقه مرة أخرى ، فإذا شق على الإنسان أن يتصور حياة بعد موت فليتأمل الكون من حوله ليرى الشواهد من الواقع الحي فى الأرض تحيا بعد موت ، وفى الكائنات الحية تخرج مما يبدو لنا هامداً ميتاً[١] .

---

(١) مقال فى الإنسان ص ١٢٧ — ١٣١ .

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الفصل الثانى

الاتجـــاه الأدبى

في مبحثين

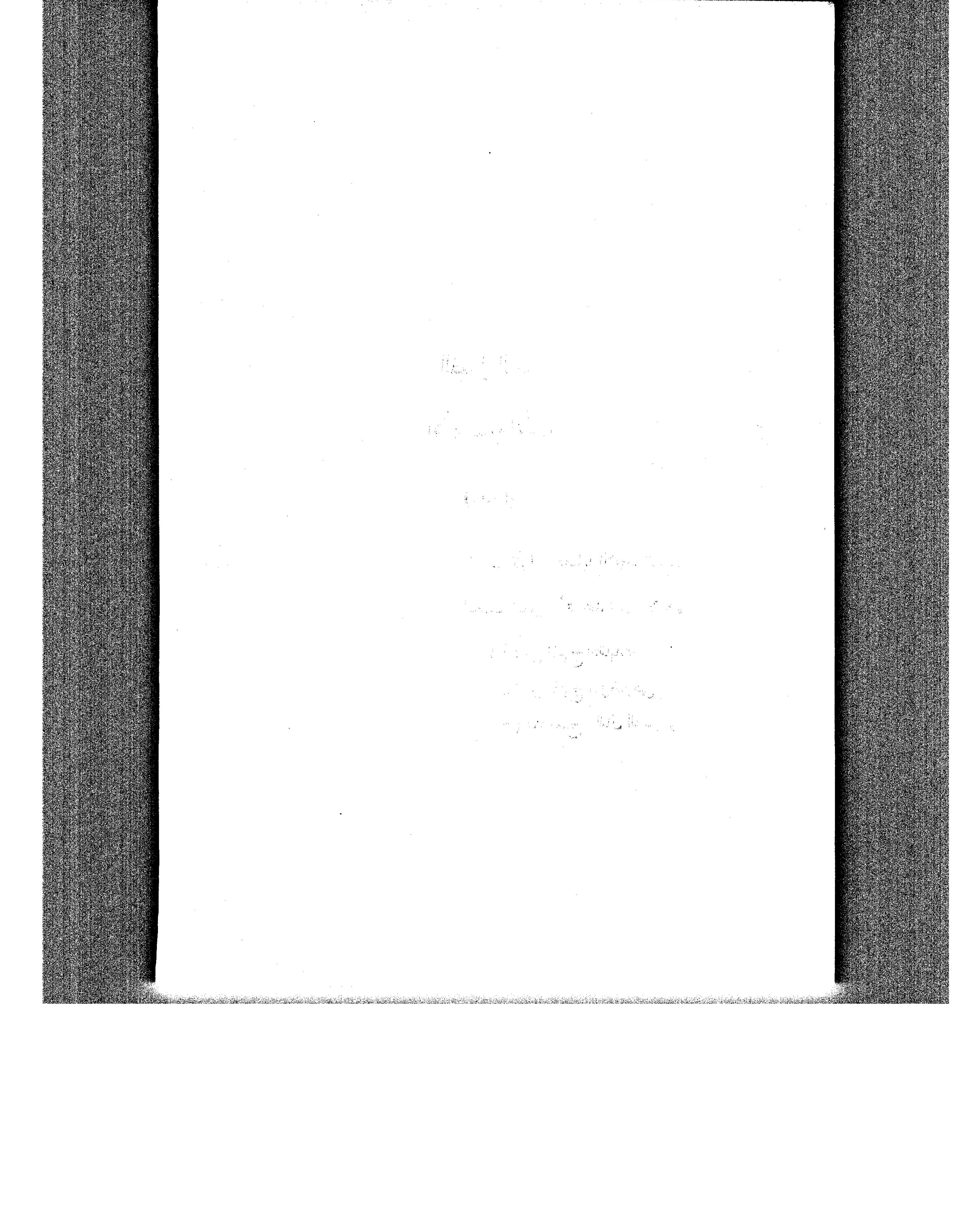
المبحث الأول : قضايا الاتجاه الأدبى

المبحث الثانى : أهم محاولات الاتجاه

(أ) من المنهج التقليدى

(ب) من المنهج الموضوعى

(حـ) من منهج المقال التفسيرى



المبحث الأول

قضايا الاتجاه الأدبي

١ — الدعوة إلى الاتجاه الأدبي ومنهجه — أسس ونقد :

لاينكر أن خلود هذا الكتاب ورياضته الدائمة للحياة مع صلته الوثقى بها، كل ذلك يهيء لفهم معان متجددة أو نامية ، لكنا مع عدم إنكار هذا القدر نرى أنه لاينبغي أن ننسب إلى القرآن من هذه المعاني إلا ما كان طريق فهمه الحسي اللغوي للعربية ، وسبيل الانتقال إليه هو دلالة اللفظ الأولى في عصر نزول القرآن[١] .

بهذه الكلمات الحاسمة يحاول صاحب الدعوة إلى درس القرآن وتفسيره أدبياً أن يكسب الشرعية إلى دعوته الواسعة العريضة التي أحدثت تحولا ومنعطفاً حاداً — ليس في اتجاه التفسير فحسب — وإنما في منهجه أيضاً ، لتنتقل به من تقليدية مألوفة متوارثة إلى موضوعية حديثة ، وكما يلاحظ ، فإن هذه الكلمات تشير إلى كثير من جوانب الدعوة الأدبية وأسس وقواعد هذا الاتجاه الأدبي كما تشير في نفس الوقت إلى بعض الاشتراطات والقيود في فهم القرآن ليس من السهل تقبلها والارتباط بها ، هذا وذاك وكثير غيره يحتاج ضرورة إلى تفصيل نقدمه في هذا المبحث كقضية بذاتها .

ذلك أن هذه الدعوة قد شغلت أصحاب الاتجاه الأدبي كثيراً من حيث

---

(١) مناهج تجديد — أمين الخولي ص ٣١٢ .

إرساء دعائم منهجها الأدبي الموضوعي وشرحه وتفصيله والدفاع عنه إذا لزم الأمر ، وقد استنفدت هذه المهمة كثيراً من جهدهم حتى ليعد اهتمامهم بتلك المسألة قضية برأسها من قضايا الاتجاه الأدبي .

كما كشفت دعوة الأدبيين عن طموح كبير لأصحابها حول درس النص القرآني ، وهم إن قعدت بهم أعمارهم وقصرت بهم الحياة عن إضافات كبيرة وتطبيقات عملية كثيرة في حقل التفسير القرآني ، فسيبقى نظرهم وفكرهم ومنهجهم نورا على الطريق يهدى من يحاول وتتوق نفسه لاتباع جهدهم وفكرهم ليكشف عن الآفاق الواسعة التى يخلفها التعمق في النص القرآني وإعجازه البياني .

وتبدو ضرورة مثل هذا الاتجاه واضحة فيما يقول الرافعي : « من الثابت البين أن من لم يحكم فهم القرآن فهما صحيحا لاتتم له فضائل هذا الدين ، وما فرط المسلمون فى آداب هذا القرآن الكريم إلا منذ فرطوا فى لغته فأصبحوا لايفهمون كلمه ولايدركون حكمه . . . ، ولايقرءون هذا الكتاب إلا أحرفاً ولا ينطقونه إلاأصواتاً ،وتراهم يرعونه آذانهم وهم بعد لايتناولون معاني كلام الله إلا من كلام الناس[1] ، وكم يجدى علينا تدبر كتابنا الأكبر لكسب العربية في أعلى بيانها وأصل ذوقها وأنقى حسها ؟ وكم يفسح أمامنا من آفاق جديدة وخصبة وحية في لغتنا وأدبنا بعد أن لبثنا قروناً محصورين فى حدود مجدبة عقم بها ذوقنا وجفت الحيوية فى دراستنا التى مافتئت تلف

---

(١) راجع : إعجاز القرآن — الرافعي ص ١٠٤ — ١٠٦ ، وهو هنا يرجع إلى هذه العلة عدم تأثير القرآن فى أهل العصر كما كان تأثيره فيمن سبقهم ، فلم يتلقاه المسلمون اليوم بمثل قرائح سابقيهم ولا بقريب منها فى الذوق والفهم والبصر بمواقع الكلام حتى يظاهروا بحكمه وبيانه وأدبه ونصحه .

وتدور في النطاق التقليدي المجمد ، لأن دراسي الأدب العربي لم يتصلوا بكتابنا الأكبر بقدر ما اتصلوا بغيره ، ولأن البلاغيين واللغويين لم يتجاوز جهدهم التقاط شواهد منه على قواعدهم ولأن المتحدثين عن البيان المعجز له يتعلقون في وصفه بما لايليق بجلاله من عبارات جوفاء ابتذلها التكرار ، وأهدر قيمتها استعمالها في وصف سخافات وأعمال أدبية هزيلة ، وأين هذا كله مما يكشف عنه الدرس الأدبي والبياني للقرآن من اللفظ القرآني الذي لايقوم مقامه سواه ، والحرف لايؤدي معناه حرف آخر ، بل بالحركة أو النبرة تأخذ مكانها في النظم المعجز[1] .

ولعل أمين الخولي هو أول مفسر مصري لفت — وهو يعاني درس التفسير ويمارسه — إلى الخطوة الناقصة في ذلك العلم ، واكتشف السبب الموضوعي لقصور منهج القدماء عن إنجازها ، واقترح — متخذاً من دعوتهم الصريحة إشارة خضراء[2] — الطريق إلى تطوير علم التفسير من خلال منهج واضح المعالم متين التراكيب سجل أصوله في مادة التفسير بالترجمة العربية لدائرة المعارف الإسلامية ، حين لم يف الأصل بالمراد ، وراح يعلمه ويطبقه منذ الثلاثينات حتى الخمسينات[3] ، وأذاع بعض تطبيقاته ، ثم سجله كاملا مفصلا في كتابه « مناهج تجديد » مطلقاً على منهجه هذا الذي

(١) كتابنا الأكبر — بنت الشاطىء ص ٢٢ — ٢٣ محاضرة عامة ط القاهرة سنة ١٩٧٢ وانظر التفسير البياني ١/ ١١ .

(٢) يذكر الشيخ الخولي عن القدماء تقسيمهم العلوم الإسلامية إلى ما نضج واحترق ، وما نضج وما احترق ، وعلوم لا نضجت ولا احترقت ، ومنها البيان والتفسير .. ويقول : أليس قول القدماء أنفسهم بعدم نضج هذين الأخيرين بعد إذنا صريحاً منهم بالمحاولة المجددة في حياة هاتين المادتين ؟ مناهج تجديد ص ٣٠٢ .

(٣) بكلية الآداب جامعة القاهرة .

استفاد فيه من قصور مناهج الأقدمين بنفس القدر الذى أفاد به من تقدم مناهج الدراسة الأدبية والنقدية عند المحدثين - اسم المنهج الأدبى للتفسير[1].

لقد كانت دراسة التفسير وقفاً على البيئات التى أخلصت نفسها للدراسة الدينية، أو التى منها بسبب كالأزهر ومدرسة القضاء الشرعى ودار العلوم، فلما أنشئت الجامعة المصرية اتجهت هي الأخرى إلى دراسة التفسير، وقد أحيت المنهج اللغوى والأدبى فى فهم النص القرآنى وتفسيره بعيداً عن الدينيات ومشكلاتها وما تأثرت به من الفلسفة والمنطق، غير أن دراسة التفسير فى الجامعة لم تخرج عن الطريقة المألوفة إلى أن تولى أمين الخولى درس البلاغة العربية والتفسير والأدب المصرى بها فسلك بهذه الدراسات مسلكا جديداً، وكانت دعوته إلى تجديد حياة التفسير القرآنى، وارتباط الدرس القرآنى بالدرس البلاغى عند الشيخ يفسر لنا — فى رأى بعضهم — لماذا انتحى التجديد فى التفسير عنده منحى أدبياً.

لقد كان اشتغال الشيخ بتفسير القرآن اشتغالا منهجياً، كما كان مرتبطاً منهجياً باشتغاله بالبلاغة، والارتباط قديم يعرفه كل من له إلمام بتاريخ الثقافة العربية، فأم كتب البلاغة العربية كانت مرتبطة ببيان إعجاز القرآن الكريم، ذلك أن البلاغة إذا كانت تتبعاً لخواص الأساليب الجيدة أو كشفا عن أصول الحكم بالجودة لكلام ما، فلا مفر لها من أن تستقرىء أحكامها من

---

(١) يمكن الرد على ما نستشعره الآن من اعتراض أو تضارب فى التسمية بين المنهج عند الخولى وما أطلقنا عليه الاتجاه هنا — بأن الدعوة أطلق عليها منهج — فى الحقيقة لما تلبس بها من الموضوعية التى سنتعرض لها حالا، ولكن ماذا لو اتبع منصر نفس الدعوة التى نادى بها الخولى ولم يلتزم بتلك الموضوعية؟ إنه سيظل له نفس الاتجاه الأدبى وإن قصرت به أداته لمتابعة الدعوة بكامل متطلباتها. راجع تفصيل ذلك فى التفسير البيانى — بنت الشاطىء ١/١٠.

للكتاب العربي المعجز ، ولعل هذه الصلة الوثيقة هي التي هدت الشيخ إلى النظر في مناهج المفسرين فرآها في معظم الأمر انحرافاً عما ينبغي القصد إليه من إظهار بلاغة القرآن(1) ، ومن هنا أوجب العناية « بالتفسير الأدبي » للقرآن على أنه المقصد الأساسي يتبعه ما شاء المفسرون مقاصد وأغراض(2).

ويتقدم الخولي إلى تسجيل أصول محاولته التجديدية متخذاً لنفسه — كما يقول — شعار أول التجديد قتل القديم بحثاً ، فيكتب تحت عنوان « القرآن كتاب العربية الأكبر » : . . . في الذي مضى من القول عن ألوان التفسير بيان للأغراض التي كان يقصد إليها المفسرون ويعنون بتحقيقها أكثر من غيرها ، وقد سمعنا الإمام رحمه الله ينقدهم فيما آثروا من أغراض ويرى أن الغرض الأول والأهم في التفسير أن يكون محققاً لهداية القرآن ورحمته ... فالمقصد الحقيقي عنده هو الاهتداء بالقرآن وهو مقصد جليل ولاشك يحتاج المسلمون إلى تحقيقه لكن ليس بدعا من الرأي أن ننظر في هذا المقصد لنقول : إنه ليس الغرض الأول من التفسير وليس أول مايعنى به ويقصد إليه ، بل إن قبل ذلك كله مقصداً أسبق وغرضاً أبعد تنشعب عنه الأغراض المختلفة وتقوم عليه المقاصد المتعددة ، ولا بد من الوفاء به قبل تحقيق أي مقصد آخر سواء أكان ذلك المقصد الآخر علمياً أم عملياً دينياً أم دنيوياً ... وذلك المقصد الأسبق والغرض الأبعد هو النظر في القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الأعظم ، فهو الكتاب الذي

---

(1) تشير هذه العبارة إلى عمق القصد إلى أدبية التفسير ، وبعد هذا الاتجاه عن سائر الاتجاهات الأخرى التي تعمق الإحساس بقصد القرآن إلى أغراض أخرى أم من هذا الغرض الأدبي .

(2) مناهج تجديد — أمين الخولي ص ١٠ من المقدمة للدكتور شكري عياد .

أخلد العربية وحمى كيانها فصار فخرها وزينة تراثها ، وتلك صفة للقرآن يعرفها العربي مهما يختلف به الدين مادام شاعراً بعربيته ، وسواء أكان مسلماً أو غير ذلك ، فإنه سيعرف بعروبته منزلة هذا الكتاب ومكانته في اللغة دون أن يقوم ذلك على شيء من الإيمان بصفة دينية للكتاب أو تصديق بعقيدة فيه ، وليس هذا لجنس العرب فحسب ، بل إن الشعوب التي ليست عربية الدم أصلا ولكن وصلها التاريخ بهذه العروبة فارتضت الإسلام دينا أو خالطت العرب واتخذت العربية أصلا من أصول حياتها الأدبية حتى صارت عنصراً أساسياً وجانباً جوهرياً من شخصيتها اللغوية الفنية ـ قد صار لكتاب العربية الأعظم مكانته بين ما تعنى به من دراسة أدبية .

فالعربي أو من ربطته بالعربية تلك الروابط يقرأ هذا الكتاب الجليل ، ويدرسه درساً أدبياً كما تدرس الأمم المختلفة عيون آداب اللغات المختلفة ، وتلك الدراسة الأدبية لأثر عظيم كهذا القرآن هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولا وفاء بحق هذا الكتاب ولو لم يقصدوا الاهتداء به ، أو الانتفاع بما حوى وسجل ، بل هي ما يجب أن يقوم به الدارسون ولو لم تنطو صدورهم على عقيدة ما فيه ، أو انطوت على نقيض ما يردد المسلمون الذين يعدونه كتابهم المقدس ، فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس .

وهذا الدرس الأدبي للقرآن في ذلك المستوى الفني دون نظر إلى أي اعتبار ديني هو ما نعتده ، وتعتده معنا الأمم العربية أصلا ، واختلاطاً ، مقصداً أول وغرضاً أبعد يجب أن يسبق كل غرض ويتقدم كل مقصد ، ثم لكل ذي غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبي أن يعمد إلى ذلك الكتاب فيأخذ منه ما يشاء ، ويقتبس منه ما يريد ... وليس شيء

من هذه الأغراض الثانية يتحقق على وجهه إلا حين يعتمد على تلك الدراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحد دراسة صحيحة كاملة مفهمة له ، وهذه الدراسة هي ما نسميه اليوم تفسيراً ، لأنه لا يمكن بيان غرض القرآن ولا فهم معناه إلا بها[١] .

فجملة القول أن التفسير اليوم هو : الدراسة الأدبية الصحيحة المنهج الكاملة المناحى المتسقة التوزيع ، والمقصد الأول للتفسير اليوم أدبى محض صرف غير متأثر بأى اعتبار وراء ذلك وعليه يتوقف تحقق كل غرض آخر يقصد إليه ... هذه هى نظرتنا إلى التفسير ، وهذا غرضنا منه ، وعلى هذا الأساس نقصد لبيان طريقة تناوله[٢] ومنهج دراسته[٣] .

وحين ينظر أمين الخولى — بين يدى خطته لتفسير القرآن الكريم — فى مسألة الترتيب القرآنى ليبنى عليها الرأى فى كيفية تناول التفسير ويتساءل :

---

(١) تؤكد بنت الشاطىء على هذه المسألة فى مقدمة التفسير البيانى وتوجب درس القرآن أدبياً لا لأنه كتاب العربية الأكبر فحسب ولكن كذلك لأن الذين يعنون بدراسة نواح أخرى فيه والتماس مقاصد بعينها لا يستطيعون أن يبلغوا من تلك المقاصد شيئاً دون أن يفقهوا أسلوبه الفذ ويهتدوا إلى أسراره البيانية كيلا يختلط عليهم الأمر ، أو يغيب عنهم شىء من مدلول اللفظ القرآنى وإيحاء التعبير به ... فهم مطالبون بأن يتهيئوا أولا لما يريدون ، ويعدون لمقاصدهم عدتهم من فهم مفردات القرآن وأساليبه فهما يقوم على الدرس الأدبى الدقيق المتذوق المدرك لأقصى ما يستطيع من إيحاء التعبير . راجع : التفسير البيانى ١ / ٧ .

(٢) تفريق الخولى بين ما تقدمه من نظرية الاتجاه الأدبى وما يذكر الآن من طريقة تناول ومنهج دراسة النص أدبياً يوثق إلى حد كبير ما قامت عليه دراستنا من التفرقة بين الاتجاه والمنهج الأدبيين .

(٣) مناهج تجديد — أمين الخولى ص ٣٠٢ — ٣٠٤ .

على نتبع فيه الخطة التي سادت حتى اليوم ، فندرسه على ترتيب سوره وآياته ، أو على غير هذا ؟ - حين ينظر هكذا ويتساءل : إنما يكون قد خطا الخطوة الكبرى فى البناء الفكرى لدرسه القرآنى ، وانتقل من مرحلة الفكر والنظر الأدبى العام — كاتجاه يخالف غيره من اتجاهات — إلى مرحلة المنهجية والتطبيق التى أخذت حظاً موفوراً فى الاتجاه الأدبى حتى لقد أصبحت شارته التى بها يعرف أو مدلوله الذى ينصرف إليه الذهن حين تذكر الأدبية فى مجال الدرس القرآنى - نعنى بهذه المنهجية وحدة الموضوع ، أو التفسير الموضوعى للقرآن الكريم « فالقرآن كما هو معروف - لم يرتب على الموضوعات أو المسائل ... كما لم يرتب على شىء من تاريخ ظهور آياته ، وذلك لحكمة ومرامى نعرفها فى الدراسات التى تتعرض لتاريخ القرآن وترتيباته[1] ، وإنما جرى القرآن على غير هذا كله فعرض لكثير من الموضوعات ، ولم يجمع منها واحداً بعينه فيلتقى أوله بآخره ويعثر به فى مكان معين ... وإنما نثر ذلك كله نثراً وفرقه تفريقاً ... وهكذا تقرأ فى السورة الواحدة فنوناً من القول ، وتمر بأغراض مختلفة تعرض لها سورة أخرى فيتكامل العرضان وتتم الفكرة بتتبعها فى مواطن متعددة[2] .

ومن هنا فإن المفسر الأدبى فى دعوته الجديدة الموضوعية قد أخذ على المفسر القديم عدم التنبه لهذه المسألة ، وهى أن تفسير القرآن سوراً وأجزاء لا يمكن من الفهم الدقيق والإدراك الصحيح لمعانيه وأغراضه إلا أن يقف المفسر عند الموضوع يستكمله فى القرآن ويستقصيه إحصاء ، فيرد أوله إلى

---

(١) راجع ص ٣١٤ ، ٤٥٢ من هذه الدراسة .

(٢) مناهج تجديد ص ٣٠٥ .

آخره ويفهم لاحقه بسابقه ، فالناظر فى سورة البقرة ، (الجزء الأول) مثلا يجد من الحديث عن المؤمنين وحالهم ما يحسب أنه يفهم الفهم الصحيح إذا ما قورن بما فى سورة « المؤمنون » (الجزء الثامن عشر) ، ثم هو واجد عن المنافقين وحالهم ما لا يفهم على وجهه إلا مع سورة المنافقين (الجزء الثامن والعشرون[1]) .

ومن الحق القول هنا بأن هذا الفكر الأدبى عند أصحابه يشكل أول دعوة واضحة محددة فى تاريخ التفسير إلى تفسير القرآن على أساس من موضوعاته ، ومن الحق أيضاً القول بأنه يستدرك نقصاً جوهرياً فى أداء التفسير للوظيفة التى خلقته الجماعة الإسلامية للقيام بها ، فلقد ظن أن وظيفة التفسير ليست أكثر من محاولة للفهم الحرفى الجزئى للكتاب الكريم ، فى حين أن هذه الوظيفة يجب أن تتجاوز ذلك إلى محاولة إدراك المفهوم القرآنى الكلى ، أو - فى كلمة - الموقف القرآنى بالنسبة إلى كل ما تناوله القرآن الكريم بحديثه المقدس ، وهذا شىء يستحيل بلوغه عن طريق خطة القدماء فى التفسير تلك التى تركز جل عنايتها على بيان معانى المفردات ، الأمر الذى يجعل تفاسيرهم أقرب ما تكون إلى معاجم لغوية خاصة بالقرآن الكريم ، ولا أدل على هذا القصور عندهم من أننا - على الرغم من معايشتنا الطويلة للقرآن وجهودنا المتنوعة الضخمة فى العناية به - لا نستطيع الادعاء بأن قد اتضح فى أذهاننا الموقف القرآنى الخاص إزاء عشرات المئات

---

(١) مناهج تجديد ص ٣٠٥ .

من الموضوعات التى عالجها سواء كانت خاصة بالإنسان أو المجتمع أو الطبيعة أو ما وراءها[1].

ويشير الشيخ أمين إلى ضرورات واقعية وتاريخية تفرض على المفسر المتفهم لدقائق القرآن ذلك النظر الجديد والنهج الموضوعى فى التفسير ، فالذى يفهم جملة نصوص خاصة بموضوع واحد إنما يصل إلى صحيح معناها ودقيقه بمعرفة سابقها ولاحقها متقدمها ومتأخرها إذا ما كان الزمن قد تباعد بين تلك النصوص ، وبخاصة مثل هذا التباعد الذى بين آى القرآن ، ثم هذا المتفهم محتاج إلى إدراك المناسبات والملابسات والأسباب التى أحاطت بها يفهمه من النصوص ، إذ هى أضواء لابد منها لاستجلاء المعنى ، وترتيب القرآن لم يرع شيئاً من تقدم الزمن وتأخره فمكيه يتخلل مدنيه ، ويحيط به ، ومدنيه يتخلل مكيه ، ويحيط به[2] .

وهكذا ترى من النظر فى ترتيب القرآن على سوره ما لا يساير حاجات مفسره المتفهم له بل يقضى ما كان من أمر الترتيب بالنظر الجديد والتتبع الخاص لآى الموضوع الواحد بحيث يكشف هذا التتبع لنا عن تلك النواحى التى عرفت أن المفسر المتفهم مضطر إلى مراعاتها وتدبرها توصلا إلى الفهم الصحيح والمعنى الدقيق ، وذلك كله يقضى فى وضوح بأن يفسر القرآن موضوعاً موضوعاً ، وأن تجمع آيه الخاصة بالموضوع الواحد جمعاً إحصائياً

---

(١) هوامش على المنهج الأدبى للتفسير — عبد الله خورشيد — مجلة الثقافة الشهرية ص ٢٢ نوفمبر سنة ١٩٧٥ .

(٢) فى هذه الدعوى نظر فقد أثبتت إحدى الدراسات الموضوعية أنه ليس هناك آيات مكية فى المدنى من السور ، كما أنه ليس هناك آيات مدنية فى المكى من السور على الإطلاق. راجع : موقف القرآن الكريم من المشركين قبل الهجرة ص ٩٤ ، ١٠٩ .

مستقصياً ، ويعرف ترتيبها الزمنى ومناسباتها ، وملابساتها الحافة بها ، ثم ينظر فيها بعد ذلك لتفسر وتفهم فيكون ذلك التفسير أهدي إلى المعنى وأوثق في تحديده[1] ، ذلك أن تفسير القرآن سورة سورة ليس إلا تعرضاً مفرقاً لموضوعات مختلفة تنتظمها السورة الواحدة ، ثم يعود المفسر بعد ذلك فى السورة الأخرى إلى مثل هـذه الموضوعات أنفسها ... فإن عجل النظرة الجامعة إلى هذه الموضوعات فى القرآن كله حينما عرضت له فى أول سورة فقد آل به الأمر إلى تفسير الموضوعات ، وكانت وقفاته الطوال المتباعدة عند كل موضوع تركا لتفسير السورة وإخلالا به .. وإن تعرض للموضوع الواحد مراراً كلما عرض في السور المختلفة فقد أخل بوحدة الموضوع حيث ترك الإلمام الجامع به فى مقام متصل ..

فصواب الرأي أن يفسر القرآن موضوعاً موضوعاً لا أن يفسر على ترتيبه فى المصحف الكريم سوراً أو قطعا ... ثم إن كانت للمفسر نظرة فى وحدة السورة وتناسب آيها واطراد سياقها[2] فلعل ذلك إنما يكون بعد التفسير المستوفى للموضوعات المختلفة فيها[3] .

وعلى الرغم من أن المنهج الأدبى للتفسير يدعو إلى تفسير القرآن موضوعاً موضوعاً فإنه لا يقدم خطة لتحديد الموضوعات التى يتناولها هذا التفسير ، أو خطة لتصنيف القرآن تصنيفاً موضوعياً ولـكن من الملاحظ أن أمين الخولي فى تطبيقه لمنهجه هـذا ـ أو تطبيق تلاميذه له بتوجيه منه ـ قد اختار موضوعات تنحو إما منحى أدبيا مثل قصص القرآن أو تشبيهاته

---

(١) مناهج تجديد ص ٣٠٦ .

(٢) يشير بهذا إلى الإطار العام للسورة أو الوحدة العضوية بها وهو ما نعرض له قريباً .

(٣) مناهج تجديد ص ٣٠٧ .

وأمثاله ، والقسم القرآني والفن البياني في القرآن الكريم ، وإما منحى نفسيا اجتماعياً مثل السلام والإسلام أو القرآن والحياة ، القادة والرسل ، حكومة القرآن ، الحكم بما أنزل الله ، الطغيان في العلم والمال والحكم وغير ذلك من موضوعات ذات وحدة واتساق ..

وهذا كله يبدو مقبولا عندما يمارس المفسر عمله بصورة فردية وجزئية فيكون له أن يختار من الموضوعات ما يتفق مع ميله الشخصي واجتهاده الفردي ، أو ما يستجيب لموقف عام يشغل المجتمع في مرحلة ما ، مثل موضوع الحكم بالقرآن عند اشتداد الدعوة إلى ذلك في مصر في الأربعينات ، ومثل موضوع اليهود في القرآن ، أو آيات الجهاد في القرآن عند احتدام الصراع السياسي والعسكري بين العرب واليهود ، وهنا يبرز دور المفسر الأدبي الموضوعي وجهده في تحديد قضايا هذا الاتجاه ، وهو دور يتحدد من خلال اهتمامات كل دارس أو ما يختاره وفقا للظروف التي تجتازها الأمة طالما نحن في غيبة تصنيف موضوعي عام للقرآن الكريم .

ولكن كيف يكون الأمر حين يأخذ فرد ـ افتراضاً ـ على عاتقه ، أو حين تضطلع هيئة خاصة بتفسير القرآن الكريم كله على أساس من الموضوع ؟ إن الاختيار الشخصي سيتخلى ضرورة عن مكانه في هذه الحال مفسحاً المجال لخطة منظمة ومحدودة في تصنيف القرآن تصنيفاً موضوعياً ، فكيف يتم هذا التصنيف أو كيف ترسم تلك الخطة[1] ، لا يشير المنهج الأدبي إلى شيء من ذلك ، ويجيب بعض الدارسين بأنه من الطبيعي في ذلك الحال أن نحتكم إلى القرآن نفسه بمعنى أن نستنبط هذه الخطة في أبوابها العامة وأقسامها الداخلية من

---

(١) هوامش على المنهج الأدبي للتفسير ـ الثقافة ص ٢٣ نوفمبر سنة ١٩٧٥ .

القرآن نفسه ، وإذا صح مايذكر من أن القرآن الكريم لايخرج بحديثه المقدس عن الإنسان أو المجتمع أو الطبيعة أو ما وراء الطبيعة ، صح بالتالى أن تكون هذه المسائل الأربع هي الأبواب الكبرى فى خطة التصنيف الموضوعى المقترحة ويأتى بعد ذلك أن يجد كل ماتحدث عنه القرآن من شيء أو أمر أو شخص أو مسلك أو حالة أو موقف مكانه الصحيح داخل واحد من هذه الأبواب الكبرى ، وهنا تظهر أهمية معاجم الألفاظ القرآنية ومساعدتها التى لاغنى عنها ، إذ يتعين النظر الدقيق فى مواد هذه المعاجم وأشباهها وتحديد نوعية كل مادة تحديداً يذهب بها إلى مكانها الصحيح من الأبواب المشار إليها[1] .

ومثلما لم يقترح المنهج الأدبى الموضوعى خطة بعينها لتصنيف القرآن موضوعياً سكت عن طريقة ترتيبه تاريخياً بل لم يحل إلى ترتيب بعينه يراه أفضل بالرغم من أنه يرى فى هذا الترتيب خطوة لابد من القيام بها قبل الإقدام على التفسير كما ذكرنا قبل ، ولا مفر من الاعتراف بأن هـذا الترتيب التاريخى يشكل الصعوبة الحقيقية فى المنهج الأدبى للتفسير ، بل إن هـذه الصعوبة تكاد ترتفع إلى حد الاستحالة والتعذر ـ كما قررنا فى موضع سابق[2] ـ ومع هذا لايفقد المفسر الأدبى الأمل أبدا ولا يستبعد اليوم الذى نستطيع أن نصل فيه إلى ترتيب تاريخى يقينى ، أو ـ فى الأقل ـ أقرب إلى اليقين ، مجمع عليه ومتفق حوله إن لم يكن لـكل النصوص القرآنية فللغالبية العظمى منها ، قد يكون الأمر شاقا حقيقة ولكنه ليس ميئوساً منه[3] .

---

(١) مناهج تجديد ٢٦ .

(٢) انظر ص ٣١٩ من هذه الدراسة .

(٣) هوامش على المنهج الأدبى للتفسير ـ الثقافة ص ٢٦ نوفمبر سنة ١٩٧٥ م .

ويجمل الخولي نظريته التفسيرية اتجاهاً ومنهجاً ليخلص إلى تقرير الخطة العامة في الدرس القرآني فيقول : « وإذا ما كان وجه الرأي هو أن التفسير الأدبي لكتاب العربية هو أول ما يجب أن يحاوله من لهم بالعربية صلة لغوية أدبية سواء أكانوا عرباً أو غير عرب ... وإذا ما كان وجه الرأي أن هذا التفسير الأدبي ينبغي أن يتناول القرآن موضوعاً موضوعاً لا قطعة قطعة ، فعلى هذا الأساس يكون منهج التفسير الأدبي صنفين من الدراسة كما هي الخطة المثلى في درس النص الأدبي ، وهذان الصنفان هما :

(أ) دراسة ما حول القرآن .

(ب) دراسة في القرآن[1] .

ويقصد الخولي بدراسة ما حول القرآن أمرين : دراسة خاصة قريبة إلى القرآن مثل تاريخ القرآن ونزوله وجمعه وكتابته وقراءاته وغيرها مما يطلق عليه علوم القرآن ، ومثل تلك الأبحاث جد لازمة في نظر دارسي الآثار الأدبية ... بل كان لزومها لفهم القرآن مما شعر به القدماء أنفسهم كما صرح السيوطي بذلك في مقدمة تفسيره ، وصنعه كثير من المفسرين[2] .

وأما ما حول القرآن من دراسة عامة فهو ما يتصل بالبيئة المادية والمعنوية التي ظهر فيها القرآن ، طبيعتها وأجواؤها ، أرضها وسماؤها ... ثم ماضي العرب وتاريخهم ، نظمهم وأعرافهم ، حكوماتهم وعقائدهم ...

---

(١) مناهج تجديد ص ٣٠٧ .

(٢) راجع مقدمة الاتقان في علوم القرآن ١/٧ ، ويلاحظ هنا تحسب الخولي وتحسسه دائماً لموقع قدميه على طريق تأسيس المنهج الأدبي وتلمسه لأقوال القدماء في إرساء وتجديد منهج التفسير فهو يشعر بتخوفه من جهة ، كما يشعر من جهة أخرى بمدى رسوخ المناهج التقليدية وسيطرتها على عقول المفسرين واستسلامهم لها .

وكل ما تقوم به الحياة الإنسانية لهذه العروبة ، كل ذلك وسائل ضرورية لفهم هذا القرآن العربى ...

وتؤكد الخطة على تلك الأمور — بالرغم من أن للقرآن معانى ومرامى إنسانية واجتماعية بعيدة الهدف وأبدية العمر — ذلك أن مثل هذه المعانى والمرامى جاءت الإنسانية فى ثوبها العربى بذلك التعبير العربى والتمثل التام لهذه العروبة هو السبيل المتعينة لفهم ذلك كله والوصول إليه[1] .

ونحسب أن لا مجال للتوقف أمام التحليل الخارجى أو دراسة ما حول القرآن أكثر من هذه الإشارات لنرى ما هى خطة المفسر الموضوعى فى دراسة النص القرآنى نفسه بعد اختياره للموضوع القرآنى المراد درسه واستقصاء جميع آياته وترتيبها تاريخياً — إنه يبدأ فى النظر فى المفردات لتحديد معانيها مراعياً فى الاعتبار الأول تدرج المعانى اللغوية للمادة ، ويتتبع هذه المعانى حتى ينتهى بترجيح معنى لغوى للكلمة كان هو المعروف حين سمعتها العرب فى آى الكتاب فى الوقت الذى ظهرت فيه وتليت أول ما تليت عليهم .

فإذا ما فرغ من معنى اللفظة اللغوى ودلالتها الأولى فى عصر النزول انتقل إلى معناها أو معانيها الاستعمالية فى القرآن مهتديا بما انتهى إليه من معناها أو معانيها اللغوية وقت النزول فيفسرها حينذاك مطمئنا فى موضعها من الآية التى جاءت فيها[2] .

ويبدو أن هذه المرحلة من النظر فى المفردات على هذين المستويين

(١) مناهج تجديد ص ٣٠٨ — ٣١١ .
(٢) مناهج تجديد ص ٣١٢ — ٣١٤ .

تنطوى على صعوبة خاصة ، وليس من المصادفة هنا أن يصارح صاحب المنهج الموضوعى المفسر بأن عليه هنا أن يعتمد على جهده الذاتى فى هذا الصدد ، إذ ليس أمامه « حينئذ إلا أن يقوم بعمل فى ذلك مهما يكن مؤقتاً وقاصراً ، فانه هو كل ما نملك اليوم ، وإلى أن نملك قاموسا اشتقاقيا[1] تتدرج فيه دلالات الألفاظ ، وتتمايز فيه المعانى اللغوية على ترتيبها عن المعانى الاصطلاحية على ظهورها فلا معدى للمفسر من النظر فى المادة اللغوية بنفسه.. فإذا ما فرغ من البحث فى معناها اللغوى انتقل بعده إلى معناها الاستعمالى فى القرآن يتتبع ورودها فيه كله لينظر فى ذلك فيخرج منه برأى عن استعمالها .

وأيا ما كان الأمر فى شأن دراسة المفردات القرآنية فإننا نخرج بواقع لا مفر من مجابهته أنه لا يزال على المفسر الأدبى أن يعتمد إلى حد كبير على جهده الذاتى فى تحديد الاستعمالات اللغوية ، والقرآنية لمفردات الموضوع الذى يدرسه ، بنفس القدر الذى يعتمد به على جهده الذاتى فى مرحلتى اختيار الموضوع القرآنى المدروس والترتيب التاريخى لآيات هذا الموضوع .

على أن من الحق القول هنا أن واضع نظرية المنهج الموضوعى الأدبى

---

(1) معاجمنا العربية لا تسعف على ذلك التحديد ولا تعين عليه ، فأكبرها وهو لسان العرب قد كتب على طريقة يختفى معها تدرج الدلالة فى ألفاظه ، والقاموس المحيط كما نعرفه: عصارات غير ممتزجة لثقافات متغايرة متباينة ، ومما يجدر التنبه إليه هنا أن مجمع اللغة العربية قد أسهم فى تذليل هذه الصعوبة عندما أصدر سنة ١٩٥٣ « معجم ألفاظ القرآن الكريم » وهو إن لم يقترب فى كثير من مواده من فكرة المنهج الأدبى المبتغاة فهو فى قليل من مواده — والتى يظن أنها من صنع صاحب المنهج الأدبى — تقترب جداً من فكرة المنهج الأدبى ، بل من فكرة المعجم التاريخى الاشتقاقى . راجع مجلة الثقافة — هوامش على المنهج الأدبى للتفسير — نوفمبر سنة ١٩٧٥ ص ٢٦ ، ٢٧ .

إذا لم يكن قد أشار إلى موضوعات تدرس بعينها ، أو خطة لتصنيف القرآن موضوعيا ، وسكت أيضا عن طريقة ترتيب هذه الآيات ولم يحل فيها إلى ترتيب بعينه ... فقد كان موقفه في دراسة المفردات على العكس من ذلك تماما ، وكان فيما عالج من مواد الحروف السبعة[1] فى معجم ألفاظ القرآن الكريم » قد ضرب المثل العملي لما يستطيع المفسر بخاصة والباحث اللغوى بعامة أن يبلغه بجهده الفردى فى غيبة المعجم التاريخى من نتائج لها قيمتها — مها تكن عامة أو مبدئية — فى تحديد مسار ما يعنى به من مفردات : تحديداً لا نشك فى أنه يمهد الطريق الوعر تحت قدمي ذلك المعجم التاريخى الذى ما نظن طموح العلم منهزماً أمام صعوباته[2] .

ثم يأتى بناء المنهج الأدبى إلى آخر مراحله وهى نظر المفسر الأدبى فى المركبات ، وهو فى ذلك مستعين بالعلوم الأدبية من نحو وبلاغة شريطة أن تكون الصنعة النحوية أداة من أدوات بيان المعنى وتحديده ، وأن تكون النظرة البلاغية هى النظرة الأدبية الفنية التى تتمثل الجمال القولى فى الأسلوب القرآنى وتستبين معارف هذا الجمال وتستجلى قسماته فى ذوق بارع قد استشف خصائص التراكيب العربية ، منضما إلى ذلك التأملات العميقة فى التراكيب

(١) هذه الحروف السبعة هى « ص ، ض ، ط ، ظ ، ع ، غ ، ف » وقد حرص فى علاج موادها — ما أمكن — على التمييز بين الاستعمالات الحسية أو المادية وبين الاستعمالات المعنوية للكلمة ، وحاول تحديد الأصل المادى الأقدم لها ، ولمح المعنى الأساسى الذى تدور استعمالات الكلمة حوله ، وأشار إلى صلة ما بين الاستعمالات الحسية المتعددة بعضها وبعض وإلى صلة ما بين الأصل المادى للكلمة وبين الاستعمال المعنوى الذى انتقلت إليه ، ثم حدد الاستعمال القرآنى لها سواء بمعناها اللغوى العام أو بمعناها القرآنى الخاص ، راجع : هوامش على المنهج الأدبى للتفسير ص ٢٦ ديسمبر سنة ١٩٧٥ .

(٢) السابق ص ٢٧ .

والأساليب القرآنية لمعرفة مزاياها الخاصة بها بين آثار العربية ، بل لمعرفة فنون القول القرآني وموضوعاته فناً فناً وموضوعاً موضوعاً معرفة تبين خصائص القرآن في كل فن منها ومزاياه التي تجلو جماله[1] .

ويستشعر أمين الخولي مثقلات المنهج ومتطلباته الكثيرة المعوقة[2] ، ولهذا فإنه يربط بين هذه المتطلبات في التفسير الأدبي وضرورة الإصلاح الأدبي والبلاغي والتجديد فيهما فيقول : « ولئن كان مثل هذا مما يطالب أو يوصف في قليل من الجمل أو الأسطر فإن تحقيقه ليس بهذه السهولة والقرب وإنما يقوم على إصلاح أدبي بلاغي يحسب أن الحياة الأدبية اليوم تحاوله ومستفيدة به في التفسير الأدبي للقرآن ، كما تستفيد هذه المحاولة الإصلاحية نفسها بمزاولتها للتفسير القرآني[3] .

ثم يؤكد في نهاية نظريته ضرورة مثل هـــذا المنهج الأدبي في التفسير بالرغم من هذه المشاق والصعاب فيقول : « ... وأنا ذاكر ما لا أنساه أبداً كلما شرحت المنهج الدقيق لدراسة أدبية أو غيرها فأقول للمستكثرين : مهما يكن لهذه المطالب من أثر يثقل خطانا ويؤخر إثمار دراستنا ، ويشعرنا بالنقص ويعود علينا باللائمة فإن هذه هي الحقيقة ولن نكذب على أنفسنا وعلى الأجيال فنزعم الكفاية الكاملة والقدرة الموفورة ، ولئن لم يكن لنا من الكمال إلا الشعور بالنقص فذلك أجمل بنا من التزيد الزائف ، وليس الذي نبغيه من هذا المنهج مستحيلا ولا بعيد التحقيق ، فقد شعر أسلافنا

---

(١) مناهج تجديد ص ٣١٤ — ٣١٥ .

(٢) تجدر الإشارة إلى أن المنهج بهذه الصورة من القيود والمتطلبات لم ير النور في محاولة ما من محاولات أتباعه ، وإنما وقعت محاولاتهم موقعاً بعيداً عن الأمل الطموح بصورة أو بأخرى ...

(٣) مناهج تجديد ص ٣١٥ .

بجملته ، وقاموا يبعضه للقرآن ، ثم قام المحدثون بهذا كله لكتبهم الأدبية والدينية . . . ولن نكون نحن بين هؤلاء وأولئك الضائعين العاجزين[1] .

وهكذا ينتهى المنهج الأدبى للتفسير عبر المراحل الشاقة التى يرسمها لنفسه إلى غاية محددة واضحة هى تذوق القرآن تذوقاً أدبياً فنياً قبل كل شىء وبعده ، فهو يصنف القرآن تصنيفاً موضوعياً ، وهو يرتب آيات الموضوع الواحد ترتيباً تاريخياً ، وهو يحدد دلالات مفردات هذا الموضوع تحديداً لغوياً لكى يستكمل بذلك كله الوسيلة إلى تذوق الأسلوب القرآنى تذوقا جمالياً فنياً ؛ والمفسر وهو بسبيل ذلك لا يرتاد دروباً ممهدة ، فلم تعد مهمته سهلة أو سطحية تعتمد على مجرد حفظ أو رواية أو نقل بحيث يستطيع أن يصنف تفسيراً كاملا للقرآن فى جزء يسير من عمره ، وإنما الأمر الذى لا مفر منه أن يصبح التفسير على المنهج الذى عرضناه ضربا من الدراسة المتعمقة المتأنية التى تستغرق الوقت الطويل وتقتضى الجهد الثقيل بحيث يكفى المفسر أن ينجز دراسة بعض موضوعات من القرآن .

وبدهى أن من الظلم الفادح للمفسر العصرى تحميله تبعة حل هذه المشكلات واجتياز الصعاب وإن كان هذا لا يعنى استحالة تصديه لها والتغلب عليها فى الموضوع الواحد أو الموضوعات القليلة التى يعالجها[2] .

وفى تصورنا الآن أن أمين الخولى إذا كان قد بدأ نظريته التفسيرية ليجدد منهج التفسير القرآنى فى مصر متخذاً من إشارة القدماء إلى عدم نضج

---

(1) مناهج تجديد ص ٣١٧ .

(2) هوامش على المنهج الأدبى للتفسير ــ الثقافة ديسمبر ١٩٧٥ ص ٢٨ .

علم التفسير أو احترافه — هادياً ومرشداً ، فلقد انتهى الأمر بالتفسير فى نهاية نظريته إلى أن أصبح علما لم يبدأ بعد ، ولكن من الممكن له أن يبدأ، بل أن ينمو وينضج إذا ما سار على ذلك الدرب الشاق بكل صعوباته ومسئولياته التى كشفنا عن بعض منها[1] .

ويضرب واحد من شراح المنهج الأدبى الموضوعى فى تفسير القرآن مثالا للدراسة هو موضوع « الشمس » فى القرآن الكريم مقارنا بين ما تكون عليه الدراسة التقليدية له والدراسة الموضوعية ، فالقرآن يتحدث عن الشمس فى اثنتين وثلاثين آية لكل منها زمانها ومكانها ومناسبتها وهدفها ... فالقدماء توقفوا عند كل آية من هذه الآيات ليبينوا كلماتها من مثل — الحسبان والتسخير والضياء والسراج والأجل والمستقر والدلوك والسجود والتكوير ، كما يبينون مضمون الآية من مثل تجربة إبراهيم (س) مع الشمس ، ودور الشمس فى بعض القصص الدينى وعبادة بعض القوم إياها ، وعلاقة ما بينها وبين القمر والنجوم ، وكونها خلقاً من مخلوقات الله وآية من آياته ونعمة من نعمه ، والنهى عن السجود لها ، ومصيرها يوم القيامة ، والقسم بها . . . والقدماء إذ يفعلون هذا يتعرضون لكثير من علوم اللغة والتاريخ والدين والطبيعة وغيرها . . .

ولا نزاع أن هذا عمل أساسى لا غنى عنه ولا مفر منه بما يتيح لنا من الوقوف على مضامين هذه الآيات التى تحدثت عن الشمس . . . غير أننا

---

(١) هناك كثير من المشكلات والصعوبات فى صلب نظرية المنهج بالإضافة إلى صعوبات أخرى أضافها بعض تلاميذ الشيخ من الأمناء، سواء فى شرحهم لنظرية المنهج أو تطبيقاتهم له فى دراساتهم ، وهو ما نأمل أن نكشف عن بعض منه فيما ننوى نقده أو التعليق عليه قريباً .

لو وضعنا فى الاعتبار أن هـذه الآيات تقع فى ثمانية وعشرين سورة من البقرة (٢) حتى الشمس (٩١) اتضح لنا أن كتب التفسير فى تقديمها الراهن لحديث القرآن عن الشمس لا تحقق الوظيفة الطبيعية للتفسير ، وهي إدراك المفهوم القرآنى للموضوع ، أو كشف الفكرة القرآنية عنه .

أما المفسر الموضوعي حين يجمع هذه الآيات بعضها إلى بعض ويتدبرها ، ثم ينظر فيها ككل مترابط متكامل ـ ولو أنه نظر مبدئى ـ فإنه يستطيع أن يرى المعالم الكبرى لموقف القرآن الكريم من الشمس فهو يسجل أنها كانت تعبد لدي بعض الشعوب السامية القديمة وأن بعض هذه الشعوب نبذت عبادتها ، وأنها ليست أكثر من جسم فلكي يخضع لما يخضع له غيره من الأجسام الفلكية من قوانين ومنها قانون الكون والفساد ، ولذا ينبغى ألا يتجاوز موقف الإنسان إزاءها مجرد الانتفـــاع العملى بها فى حياته اليومية فضلا عن الاستدلال بظواهرها وآثارها على وجود الخالق وقدرته وعظمته ورحمته بالناس[1] .

وعلى أية حال فإن المفسر الموضوعى يختم خطته بالإشارة إلى ما ينبغى مراعاته من التفسير النفسى ، لأن ما استقر من تقدير صلة البلاغة بعلم النفس قد مهد السبيل إلى القول بالإعجاز النفسى للقرآن ، كما كشفت عن وجه الحاجة إلى تفسير نفسانى للقرآن يقوم على الإحاطة المستطاعة بمـا عرف العلم من

---

(١) هوامش على المنهج الأدبى للتفسير ص ٢٢ الثقافة نوفمبر سنة ١٩٧٥ ، وهـذا الموقف كما نرى يخالف الظن والأمل الذى يعقد عليه أو ينتظر منه ولا يتناسب مع المقدمات التى صيغ بها المنهج من جهة ، كما أنه فى تصورنا لا يكاد يقدم جـــديداً عما عرفناه من معلومات قرآنيـــة عن الشمس من خـــلال المنهج التقليدى من جهـــة أخرى كما يتضح من المثال المذكور .

أسرار حركات النفس البشرية[1] فى الميادين التى تناولتها دعاوة القرآن الدينية وجد له الاعتقادى ورياضته للوجدانات والقلوب ، وسياسته للأنفس والأرواح ، واستلاله لقديم ما اطمأنت إليه ... وكيف تلطف القرآن لذلك كله ، وماذا استخدم من حقائق نفسية فى هـذه المطالب الوجدانية والمرامى القلبية ؟ وما أجدت رعاية ذلك كله فى إنجاح الدعوة وإعلاء الكلمة ... وعلى قدر ما يتسلح المفسر من خبرة بالنفس الإنسانية يكون تفسيره للنص أدق وأعمق ، وهو من هـذه الناحية يكشف عن أسمى ما جاء به النص من معان تسمو بها النفس الإنسانية وترفع به أمرها .

فالتفسير النفسى يقوم على أساس وطيد من صلة الفن القولى بالنفس الإنسانية ، وأن الفنون على اختلافها ـ ومن بينها الأدب ـ ليست إلا ترجمة لما تجده النفس ، والقرآن ليس إلا أثراً أدبياً وطرفة من الفن القولى ، واللمحة النفسية فى المعنى القرآنى ربما كانت أحسم لخلاف بعيد الغور كثير الشعب بين المفسرين[2] .

هنا وعند هذه النقطة ـ النفسية ـ الأخيرة من المنهج الموضوعى ، ورد آخر الكلام على أوله كما ينصح صاحب المنهج ، نقف معه ناقدين ومعلقين

---

(١) فى هذا الاعتراف والتقرير بالاستفادة من مستحدث العلم فى النفس البشرية انفصام لا شعورى فى المنهج الأدبى بين ما عرف العلم من أسرار فى ميدان النفس وما عرف منها فى ميدان الكون ، والتفرقة بينهما كمصدرين للمعرفة تفرقة بين متساويين لا نعرف سبباً لها إلا فى أذهان صاحبى المنهج الموضوعى ، كما لا نعرف لماذا يشرع هذا التفسير الأدبى المستظل بعلوم حديثة أدبية نظرية ولا يشرع فى نظام مقابله من التفسير العلمى المستظل بعلوم حديثة تجريبية كما سنعرف فى موضع لاحق .

(٢) مناهج تجديد ص ٣١٥ ، ٣٢٨ .

لنكشف عن أن كل مايتصل بالقرآن شائك ، وكل حديث يمسه عرضة للقيل والقال ، وأول ما يثير تعليقنا من جوانب هـذه النظرية هو أن أمين الخولى ـ بالرغم من دعوته إلى تعبير نفسانى يكشف عن القيم الإنسانية فى القرآن الكريم ـ يقصر دعوته على العرب ومن وصلتهم بالعروبة صلات وثيقة ، ويؤكد على هذا حين يقرر أن الكتاب الكريم هوفن العرب الأقدس فهؤلاء وحدهم هم الذين يدرسونه ، وكأنهم وحدهم هم المخاطبون بهذه الرسالة ، وفى هذا ما ينأى بمباحث القرآن المعجز عن تمثل أصيل لمعانيه الإنسانية العامة التى تعد جانباً هاماً من جوانب الإعجاز القرآنى يضمن دوام هـذا الإعجاز واستمرارية تبليغ القرآن ودعوته .

ولقد كان من الخير فى مجال الدعوة إلى الدراسة الفنية الأدبية لهذا النص المقدس أن يوجه الباحثون أيضاً إلى الكشف عن القيم الإنسانية العامة هذه التى يتضمنها هذا الكتاب ، والمنهج النفسى الدقيق الذى يتبعه وغير ذلك مما قد يستوى فى فهمه العربى وغيره إذا أحسن إيضاحه[1] .

ولا ندرى كيف يتنبه الخولى إلى مثل ذلك فى آخر نظريته ، إذ يقرر ما نقلناه عنه سابقاً من أن للقرآن معانى ومرامى إنسانية واجتماعية بعيدة المدى وأبدية العمر ، ومع هـذا يستبقى فـكرته فى اعتبار القرآن كتاب العرب الأكبر وحدهم ؟

وشبيه بذلك إصراره على اعتبار الغرض الأدبى هو الغرض الأسبق فى التفسير ، والتهوين من شأن الأغراض الثانية الأخرى ـــ وكما يقول أحد

---

(١) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٣٠٣ .

الإمناء الذين ولعوا بنقد المنهج الأدبي في صورته الأولى : « إذا كنا متفقين على مبدأ هام هو سمو القرآن من الناحية الأدبية ، وكما شهد القرآن لنفسه في ذلك فلا معنى لهذا السمو بمعزل عن أن يتسع النص لأكثر من معنى بحيث يصعب علينا في كثير من المواضع تخصيص المعنى بوجه دون آخر ، ولذلك فمن غير المفيد أن ندعي وجود معنى واحد صواباً أو ندعي بعبارة أخرى خطأ ما عداه من تفسيرات ، والحقيقة أن معنى الصواب والخطأ واضح في مقام العلم حيث يمكن أن نجد مقاييس صلبة ، وحيث نجد أن الهدف هو الوصول إلى شيء واحد بعينه ، ولكن لنسأل أنفسنا : أنريد حقاً حين ندرس نصاً أدبياً ممتازاً — كالقرآن مثلا — أن نصل إلى شيء واحد ؟ .

إن فكرة الهدف الواحد أو الغرض النهائي مقبولة في مجال العلم بمعناه الدقيق ، ولكننا إذا تجاوزنا العلم وجدنا أننا بصدد جملة أهداف متآزرة متساندة ، وبعبارة مختصرة وجدنا أن النص هو طائفة من الإمكانيات ، وقد يحسن أن نرجح بعض هذه الإمكانيات على بعض من أجل أن نبين مدى قربها أو بعدها عن السياق الكلي للنص ، ولكن معنى الخصومة أو المناوأة ، قد يحملنا على الظن خطأ بأن تفسيرنا هو التفسير الوحيد المقبول وأن تفسيرات الآخرين مردودة ، أي أننا نزعم لأنفسنا أن النص ملك أيدينا وعقولنا وليس ملكا لعقول الآخرين أيضاً ، وهكذا نجد أن عملية التحليل ليست عملية فردية وإنما هي على التدقيق عملية جماعية لابد أن يشترك فيها كثير من المجتهدين ليعطي كل منهم رؤية خاصة أو بنظر بعينه هو[1] .

---

(١) نظرية المعنى في النقد العربي — مصطفى ناصف ص ١٦٩ — ١٧٠ .

ولهذا وذاك يضيف بعض الأمناء تعديلا على نظرية المنهج الأدبى تكفل له امتداد الأفق إلى أبعد من غرضه الأدبى فى حدوده الضيقة التى تربطه بدراسة المفردات والمركبات، ومن الواجب كما يقولون : أن يضاف إلى ملاحظات الشيخ عن دراسة المفردات والأساليب بحث آخر لايكون التفسير أدبيا إلا به ، فليس البحث فى المعانى التى يوحى بها القرآن مطلبا وراء التفسير الادبى كما يفهم من إشارته ، بل هو من صميم التفسير الأدبى إذا أردنا أن ندرس القرآن درسا أدبيا، فليس يكفى الباحث حين يتصدى لدراسة كتاب من عيون الأدب أن يبين معانى ألفاظه ووجوه البلاغة فى تعبيره إذا لم يفرغ جهده فى بيان قيمته الإنسانية بإبراز مايضيفه إلى النفس الإنسانية من وعى جديد بذاتها وإدراك دقيق لما حولها ، وهذا يقتضى اعتبار القرآن الكريم كتاب الإنسانية الأكبر لاكتاب العربية وحدها وفى ضوء هذه الحقيقة يجب أن توجه المباحث الأدبية فيه (١) .

وهكذا نجد أن الدراسة الأدبية لاتعنى عند هؤلاء الأمناء العكوف على مسائل بلاغية ، أو لفظية ضيقة ، ولاتعني التهرب من مواجهة مسائل فكرية ذات طابع عميق ، ولايمكن الغض من شأن أى دراسة مفيدة تجعلنا أقدر على كشف بعد فى الموضوع ماكنا لنصل إليه لولا هذه الدراسة ، وبغير تلك المواجهة وتوسيع أفق النظرة الأدبية فستظل الصورة الخاصة بهذه الدراسة الأدبية صورة غير مقنعة ، أما ما يجعلها صورة مقنعة فهو أن نعيد النظر فى أمر التفسير الأدبى ، وذلك معناه أنه ينبغى أن تراعى — كما قلنا — عدة زوايا فى وقت واحد ، وألا تنفصل الدراسة الأدبية عن تلك الأغراض التى سميت بالأغراض الثانية ، فالاعتقاد والأخلاق والإصلاح الاجتماعى وغيرها من

(١) من وصف القرآن ليوم الدين والحساب ـ شكرى عياد ص ٦ .

أغراض يتداخل بعضها مع بعض ، ونحن نتردد كثيرا في اعتبارها أغراضا تالية للدراسة الأدبية ، فلا يمكن أن نتصور وجود مستوى من المعنى يتميز من تلك المستويات الأخرى (١) .

بقيت نقطة أخرى يراها الأمناء ضرورية لتعديل النظرية الأدبية بخصوص الأغراض الثانية وهي أن المنهج الأدبي يرفض الألوان التي أضفاها المفسرون على القرآن الكريم كل وفقا لاتجاهه الخاص ، ولكنه في ذات الوقت يقع فيما حذر منه ، إذ يتوخى عند تفسيره للنص إمكانياته الأدبية أولا ، ذلك أن النص الأدبي شديد القابلية بحكم طبيعته الطيعة المرنة للتأثر بشخصية مفسره ، فإذا ما أضفنا إلى ذلك أن المفسر الأدبي أكثر جنوحا بحكم مهمته الفنية إلى إخضاع النص الذي يفسره لذوقه الخاص وتجربته الفردية ومقاييسه الشخصية (٢) ـ أصبح لنا الحق في التخوف على النص القرآني أن يناله من التفسير الأدبي شيء مما ناله من التفسير المذهبي والكلامي والفلسفي وسائر الألوان التي شجبها المفسر الأدبي (٣) ، ولهذا يقترح هؤلاء ضرورة التمسك بالموضوع القرآني ، وأنه لا عاصم للمفسر الأدبي من الوقوع في أسر هذا الاحتمال القوي سوى أن يأخذ نفسه باستنباط المفهوم القرآني من خلال معالجته الموضوعية البحتة عبر المراحل التي يتكون منها المنهج الأدبي للتفسير (٤) .

ومن وجهة نظرنا يبدو أن فكرة الاعتصام بالموضوعية هنا هي ترويج رخيص لها ، وأن العاصم من تلون التفسير القرآني ـ مذهبيا أو ذوقيا أو فنيا ـ بله الخروج به عن طبيعته إلى أنشطة انحرافية أخرى ـ إنما هو شيء

---

(١) نظرية المعنى في النقد العربي ـ مصطفى ناصف ص ١٨٨ .
(٢) مناهج تجديد ص ٢٩٦ .
(٣ ، ٤) هوامش على المنهج الأدبي للتفسير ص ٢٧ الثقافة ديسمبر سنة ١٩٧٥ .

آخر بعيد عن القواعد المنهجية والأطر المحبوكة، والواقع أن التفسير القرآنى حديثا لم يشهد ما خرج به عن حده وطبيعته إلا من أشهر محاولات الاتجاه الأدبى تمسكا والتزاما وعصمة بالموضوعية، ولم يشهد تاريخ التفسير على طوله مايزلزل يقين الاطمئنان إلى معطيات النص القرآنى التاريخية مثلما شهد من هذه المحاولة (١) .

وثانى مايثير تعليقاتنا هو فكرة الموضوعية نفسها، لقد أخذالمفسر الأدبى الموضوعي على الطريقة التقليدية تعرضها المفرق للموضوع الواحد حسب وروده فى السورمما لايمكن من العثور على المفهوم الكلي القرآنى لهذاالموضوع فهل تلافى المفسر الموضوعى بموضوعيته حقيقة هذا الذى عابه على الطريقة التقليدية ؟ .

إن فكرة الموضوعية وهى أقوى مايدل به الاتجاه الأدبى فى تجديده الحديث — لم تكد تقدم — بالرغم من بريقها وجاذبيتها — جديدا فى التغلب على هذه المشكلة، واصطدمت بنفس الصخرة التى ظنت أنها قد لفت من حولها بصنيعها الموضوعى، فمن الواضح أن تفسير القرآن موضوعات لايعنى أن القرآن يتألف من موضوعات غيرمتداخلة، وأى كتاب — فضلا عن القرآن — لابد أن تلتقى أهدافه وتترابط معانيه الكبرى، ومن هنا كان

---

(١) نشير بذلك إلى محاولة «الفن القصصى فى القرآن الكريم» للدكتور محمدأحمدخلف الله، وقد أحدثت هذه المحاولة ردود فعل واسعة الأرجاء حيث تلقفها بعض المستشرقين بالإعجاب العظيم ورأوا فيها محاولة جديدة للنهضة بالتفسير فى مصر، وساقوا من نصوصها ما أرادوا الاستدلال به على أنها الدراسة الجديدة والأدبية الوحيدة فى مصر، وأن ماتوبلت به من معارضة يدل فى زعمهم على تحكم الرجعية الدينية فى حركة التفسير الحديثة، أما فى مصر فقد توبلت هذه المحاولة بما تستحق من نقد وتفنيد، وصارت مثلا على ضلال المنهج الذى يتبعه التخبط فى نتائج غير مسددة . راجع : الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٣٢٠ .

بحث موضوع واحد لا يد أن يعبر في حد ذاته عددا غير قليل من الموضوعات الأخرى ، وهذا من شأنه أن يشتت جهود المفسر الموضوعي في موضوعات لا تعنيه ، وهي نفس النتيجة التي يعيبها المفسر الموضوعي على المفسر التقليدي.

وكثيراً ما نجد أن الطبيعة والتاريخ والاجتماع ومسائل من العقائد وما وراء الطبيعة كلها تتمازج فيما بينها أى أننا أمام نقاط معينة ذات رباط واحد ، وهذه هي المهمة الأساسية ، ومن أجل ذلك لا نستطيع أن نوافق القائلين بأن بحث الموضوع القرآني يمكن أن يسد الفراغ الذى نشأ من تناول القرآن سوراً ، ونزيد المسألة وضوحاً فنقول : إننا حين نطرق موضوعاً واحداً إنما نطرق الكتاب الكريم كله من زاوية ما ، ولو لم تتنبه لهذه الخاصية لما كان هناك أية مزية للتمسك بفكرة الموضوعات ، ذلك أننا إذا أهملنا العلاقة بين الموضوعات كنا قد وقعنا فى الخطأ الذى عزوناه إلى طريقة تفسير القرآن سوراً[1] .

والذى يقرأ الدراسة الموضوعية التي قامت حـــول « الظلم » فى القرآن الكريم[2] ، يتبين له أن فكرة الظلم — سواء للنفس أو الغير — لا تنفصل إطلاقاً عن الموضوع الأساسي للقرآن الكريم وهو الإيمان ، كما لا تنفصل عن معان أخرى كعمل السوء والافتراء ، وتعدى حدود الله ، والحيدة عن الطريق المستقيم وغيرها ، وهكذا نجد موضوع الظلم ليس مغلقاً على نفسه ، وإنما هو موضوع مفتوح تدخل فيه اعتبارات أخرى حيث يرتبط الخطأ الاجتماعي والفردي بالأخطاء الخاصة بالعقائد وسوء تصورها ، واختلطت هذه المعانى جميعاً لتلتقي فى إطار واحد سمى « ظلما » وهذا يشهد

---

(1) نظرية المعنى فى النقد العربي — ناصف ص ٢٠٠ .
(2) راجع : الذكر الحكيم — الدكتور محمد كامل حسين ص ١٤٦ — ١٥٧ .

على ما نقول من أن المسائل الخاصة بالعبادات والمعاملات ، وما وراء الطبيعة والعقائد تلتقي عند زوايا معينة ، وأننا حينما ندرس أية ناحية كظلم الإنسان لغيره فى المجتمع لابد أن نرتبط بالضرورة بمعان عقائدية ومسائل لا تتصل فى الظاهر بهذا الموضوع .

وعلى ذلك ينبغى أن نتذكر أن كل شىء يوجد فى أدق مناطق التعبير القرآنى ، ولولا هذا لفاتنا أهم ما يشغل العقل الحديث فى التفسير الأدبى ، ونعنى به الوحدة من خلال الأشياء المتنوعة ، والوحدة التى توجد فى ثنايا هذه الإدراكات المختلفة ليست شيئاً آخر غير مبدأ التفسير الأدبى[1] .

وما دام الأمر قد انتهى بدراسة الموضوع الواحد فى القرآن إلى أن أصبح هذا الموضوع عبارة عن وحدة من خلال أشياء متنوعة أو بعبارة أخرى إطار عام — فنستطيع بذلك الزعم بأن جديد الاتجاه الأدبى بشأن الموضوعية قد أصبح أمراً غير ذى بال ، أو أنه أفرغ من محتواه تماماً ، فليست فكرة الإطار العام أو الوحدة من خلال الأشياء المتنوعة المعبر عنها بالوحدة الموضوعية فى القرآن بأفضل من فكرة الإطار العام أو الوحدة العضوية للسورة ، أو الروح العام السارى فى السورة برغم اختلاف موضوعاتها ، تلك الفكرة التى لاقت — كبديل للفكرة الموضوعية الفارغة المحتوى — رواجاً شديداً بين من ينتمون إلى الاتجاه الأدبى من غير مدرسة الأمناء[2] .

ومن الحق الاعتراف هنا بفضل وتنبه الدكتور مصطفى ناصف — وهو واحد من الأمناء البارزين — إلى التفرقة بين هاتين الوحدتين وانتقاده أيضاً لمن يسمون الوحدة فى السورة — خطأ — وحدة موضوعية ، فيقول :

---

(١) نظرية المعنى فى النقد العربى — مصطفى ناصف ص ٢٠١ .

(٢) نعنى بذلك أمثال المرحوم الدكتور / محمد عبد الله دراز ومصطفى صادق الرافعى وسيد قطب وعبد المتعال الصعيدى ، وغير هؤلاء كثير ممن لا ينتمون إلى الاتجاه الأدبى .

والحقيقة أن فكرة المناسبة بين آيات السورة هي الباعث الذى يحرك الآخذين بهذا « التفسير الموضوعي[1] » ، وهذه المناسبة من المسائل التى تحدث فيها الباحثون منذ القدم ، ولكن المسألة ما تزال حتى اليوم موضوعا قابلا للمزيد من التوضيح والتفهيم ، وربما يتبين لنا أن هذا التفسير الموضوعى هو التعبير عن فكرة الإطار العام[2] ، ولكن يمكن أن تكون السورة فى حد ذاتها إطاراً عاماً ، ولكن بيان وحدة الإطار فى السورة أشق لأن السورة ليست مبنية على موضوع واحد وإنما تتوزع عادة بين طائفة غير قليلة من الموضوعات ، ولذلك كانت الوحدة الخاصة بالسورة ليست وحدة موضوع[3] ، ولكن انتفاء الوحدة عن السورة من حيث الموضوع ليس بالأمر الذى يغلق الباب أمام بحث إطار السورة ، إنه فحسب يوجهنا إلى نوع آخر من الأسئلة الصعبة عن طبيعة الوحدة الممكنة التى تجمع شمل الآيات المتفرقة فى الموضوع[4] .

(١، ٢) ممن أطلقوا على الروح العام فى السورة — خطأ — وحدة موضوعية الدكتور محمد رجب البيومى فى كتابه « البيان القرآنى » ص ٩٠ ، ٩١ ، وقد استنبط ذلك من قول أصحاب الروح العام فى السورة أو الوحدة العضوية : « إن السورة يسرى فيها اتجاه معين ، وتؤدى بمجموعها غرضاً خاصا » وهو استنباط خاطىء وتسمية للأشياء بغير أسمائها التى وضعها لها أصحابها وعبروا عنها بوضوح كما سنعرف قريباً .

(٣) وهذا حق تماماً ، فوحدة السورة أو الروح العام الواحد السارى فى جميع أجزائها وهو ما يمكن تسميته بالوحدة العضوية ، ليس بالمعنى الفنى الروائى — تغاير وحدة الموضوع تماماً : الأولى تقوم على المناسبة بين الآيات المختلفة الموضوعات ، وأشهر من تكلم فيها قديماً أبو بكر بن العربى ، وأبو بكر النيسابورى وأبو إسحق الشاطبي وفخر الدين الرازى وبرهان الدين البقاعى ، وحديثاً كثير ممن ينتمون إلى الاتجاه الأدبى وذكرناهم قريباً ، أما الثانية فتقوم على الإطار العام الكلى والصلة بين الآيات المكونة لأجزاء موضوع واحد فى القرآن كله ، وإن اختلفت مواضعها فى السور وتعددت .

(٤) نظرية المعنى فى النقد العربى — ناصف ص ١٦٣ — ١٦٤ .

فما هى فعلا طبيعة الوحدة الممكنة التى تجمع شمل الآيات المتفرقة الموضوع فى السورة الواحدة ؟ وكما هو واضح من السؤال فإن الإجابة المنتظرة عنه سوف لا تتعلق إلا بالسور التى تتعرض آياتها لموضوعات مختلفة ومتنوعة ، أما السور التى تنصب آياتها جميعاً على موضوع بعينه لا تتعداه — فلا مراء فى توفر نوع ما من وحدة الموضوع لها ناشىء من هذا الاعتبار نفسه لا يتعداه وهى وحدة تختلف تماماً عن الوحدة المنشودة للسور المتعددة الموضوعات .

وحقيقة فإن انتفاء الوحدة — من حيث الموضوع — عن مثل هذه السور ليس بالأمر الذى يغلق الباب أمام بحث أطر لهذه السور تجمعها ، وقد توفر على هـذه المسألة — نظراً وتطبيقاً — مجموعة من المجددين لا نرى بأساً فى التعرض لفكرهم فى هذه المسألة هنا ؛ إذ أنهم يشكلون طرازاً من نوع خاص بين من ينتمون إلى الاتجاه الأدبى بصفة عامة ، كما أن العمل الأدبى الفنى فى التفسير تجلى فى إبرازهم وتطبيقهم لهذه الوحدة العضوية الأدبية كما لم تطبق أية وحدة عند غيرهم من المفسرين .

ونـكتفى هنا بمقتطفات من أحد أساطينهم توضح عملهم فى هذا المجال : ففى أحد فصول كتاب « مدخل إلى القرآن الـكريم » وهو الفصل الخاص بالجانب الجمالى والأدبى فى بيان القرآن يقول الدكتور دراز : « ينبغى أن نركز بعض الجهد على طريقة القرآن الـكريم فى معالجة أكثر من موضوع فى السورة الواحدة ، وبعد أن يطرح ويرفض تفسيرات المستشرقين وغيرهم لهذه الظاهرة يقول : « عندما نريد أن نقدر جمال لوحة مرسومة لا ينبغى أن نحصر نظرتنا فى جزء ضيق منها حيث لا نجد إلا ألواناً متنوعة تتجاور أو تتنافر أحياناً ، بل يجب أن نرجع قليلا إلى الوراء ليتسع مجال الرؤية وتحيط بالـكل فى نظرة شاملة تستطيع وحدها أن تلاحظ التناسق بين الأجزاء

والتوافق في التركيب ، وبمثل هذه النظرة ينبغي دراسة كل سورة من سور القرآن الكريم لنقدر أبعادها الحقيقية ..

وبعد تجربته العملية في هذا المضمار على سور « البقرة ويونس وهود » يسجل نتيجة تجربته بقوله : « الواقع أننا وجدنا أكثر مما كنا نتطلب من بحثنا ، فقد كنا نبحث عما إذا كان هناك نوع من الترابط في الأفكار التي تتناولها السورة الواحدة ، ولقد وضح لنا بما أثار دهشتنا أن هناك تخطيطاً حقيقياً واضحاً ومحدداً يتكون من ديباجة وموضوع وخاتمة فتوضح الآيات الافتتاحية من السورة الموضوع الذي ستعالجه في خطوطه الرئيسة ثم يتبع ذلك التدرج في عرض الموضوع بنظام لا يتداخل فيه جزء مع جزء آخر ، وإنما يحتل كل جزء المكان المناسب له في جملة السورة ، وأخيراً تأتي الخاتمة التي تقابل الديباجة[1] » .

وبعد أن يتساءل عن الوقت الذي تمت فيه عملية تنظيم كل سورة على حدة ، وبخاصة أن القرآن الكريم لم يتبع في ترتيبه تاريخ نزوله أو تجانس موضوعات آيه — يميل إلى ترجيح وجود تصميم معقد يكون قد وضع في وقت سابق لنزول القرآن ، ومع ما في هذا الافتراض من جرأة واستحالة ينطوي عليها وضع نظام سابق حسب ترتيب تحكمي بين فقرات حديث سوف يطلب إلقاؤه أو إظهاره على مدى عشرين عاماً ، وبما يتناسب مع عديد من الملابسات التي لا يمكن توقعها أو التنبؤ بها — إلا أن السنة النبوية تؤكد هذا الافتراض الغريب وتؤيده ، فالواقع أنه فور نزول الوحي على الرسول كان كل جزء منه صغيراً أو كبيراً يوضع في السور التي لم تكن قد

---

(١) مدخل إلى القرآن الكريم ص ١١٨ — ١١٩ ترجمة محمد عبد العظيم وطبع دار القرآن بالكويت سنة ١٩٧١ .

اكتملت بعد ، وفى مكان محدد منها ، كأن القرآن كان قطعاً متفرقة ومرقمة من بناء قديم كان يراد إعادة بنائه فى مكان آخر على نفس هيئته السابقة[1] .

ولكن أى ضمان تاريخى يستطيع أن يتحصل عليه الإنسان عند وضع مثل هذه الخطة ؟ بل كيف يمكن مجرد تجميع وتقريب هذه القطع المبعثرة بعضها من بعض بدون تعديل أو لحام أو وصلات — رغم تنوعها الطبيعى وتفرقها التاريخى — أن يجعل منها وحدة عضوية متجانسة يتوافر فيها ما نرجوه من التماسك والجمال ؟ ألا يصدر مثل هذا المشروع وقد بلغ هذا المبلغ من الطموح إلا عن حلم خيالى أو عن قوة فوق قدرة البشر ؟ وإذا كانت السورة القرآنية من نتاج هذه الظروف تكون وحدتها المنطقية والأدبية فى نظرنا معجزة المعجزات[2] .

ويعترف الدكتور بصعوبة التمييز فى بعض السور بين الفكرة الرئيسية والأفكار الثانوية أو اكتشاف العلاقة بين هذه الأفكار بعضها وبعض ، أو بينها وبين النواة المركزية للسورة وقد يجهل الدارس حتى الظروف التى استدعت التجميع بينها فى سورة واحدة ولكن أيا كانت الطريقة المتبعة فى الربط بين هذه الأفكار ، أو درجة الدقة فى معرفة الصلات بينها ، فإن هذا التصميم كان موجوداً بالفعل وأسهم فى تحقيق ذلك الترتيب الذى كان موضوعاً فى زمن سابق على نزول القرآن[3] .

---

(١) مدخل إلى القرآن ص ١٢٠ — ١٢١ .

(٢) السابق ص ١٢١ .

(٣) المدخل ١٢٢ .

وفي تطبيق هذا النظر والفكر يكشف الدكتور دراز عن آفاق أرحب في الإفادة من هذه الوحدة العضوية في السورة والكشف عنها في ذات الوقت، وتحت دراسة مطولة له باسم « القرآن في سورة سورة منه » أو الكثرة والوحدة في كتابه « النبأ العظيم - نظرات جديدة في القرآن » يقول :
« فإن كنت قد أعجبك من القرآن نظام تأليفه البياني في القطعة منه حيث الموضوع واحد بطبيعته ، فهلم إلى النظر في السورة منه حيث الموضوعات شتى والظروف متفاوتة لترى من هذا النظام ما هو أدخل في الإعجاب والإعجاز ... واعمد إلى سورة من تلك السور التي تتناول أكثر من معنى واحد ، وتنقل بفكرك معها مرحلة مرحلة ، ثم ارجع البصر كرتين كيف بدئت ؟ وكيف ختمت ؟ وكيف تقابلت أوضاعها وتعادلت ؟ وكيف تلاقت أركانها وتعانقت ؟ وكيف ازدوجت مقدماتها بنتائجها ، ووطأت أولاها لأخراها ؟ ... وأنا لك زعيم بأنك لن تجد البتة في نظام معانيها أو مبانيها ما تعرف به أكانت هذه السورة قد نزلت في نجم واحـــد أم في نجوم شتى[1] .

أجل إنك لتقرأ السورة الطويلة المنجمة يحسبها الجاهل أضغاثاً من المعاني حشوت حشوا ، وأوزاعاً من المباني جمعت عفواً ، فإذا هي - لو تدبرت - متماسكة قد بنيت من المقاصد الكلية على أسس وأصول، وأقيم على كل أصل منها شعب وفصول ، وامتد من كل شعبة منها فروع تقصر أو تطول ، فلا تزال تنتقل بين أجزائها كما تنتقل بين حجرات وأفنية في بنيان واحد قد وضع رسمه مرة واحدة ؛ لا تحس بشيء من تناكر الأوضاع في التقسيم والتنسيق ، ولا بشيء من الانفصال في الخروج من طريق إلى طريق ،

---

(١) النبأ العظيم - دراز ص ١٣٩ — ١٥٠ .

بل ترى بين الأجناس المختلفة تمام الألفة ، كما ترى بين آحاد الجنس الواحد نهاية التضام والالتحام .

كل ذلك بغير تكلف ولا استعانة بأمر من خارج المعانى نفسها ، وإنما هو حسن السياقة ، ولطف التمهيد فى مطلع كل غرض ومقطعه وأثنائه ، يريك المنفصل متصلا ، والمختلف مؤتلفاً ، ولماذا نقول إن هذه المعانى تنتسق فى السورة كما تنتسق الحجرات فى البنيان ؟ لا . بل إنها لتلتحم فيها كما تلتحم الأعضاء فى جسم الإنسان : فبين كل قطعة وجارتها رباط موضعى من أنفسهما كما يلتقى العظمان عند المفصل ، ومن فوقهما تمتد شبكة من الوشائج تحيط بهما عن كثب ، كما يشتبك العضوان بالشرايين والعروق ، والأعصاب ، ومن وراء ذلك كله يسرى فى جملة السورة اتجاه معين ، وتؤدي بمجموعها غرضاً خاصاً كما يأخذ الجسم قواما واحداً ويتعاون بجملته على أداء غرض واحد مع اختلاف وظائفه العضوية [1] .

---

(١) النبأ العظيم ص ١٥١ ، والمثـــال التقليدى الذى يستشهد به هنا إبرازاً للوحدة العضوية فى السورة القرآنية هو الدراسة التى قام بها الدكتور حول سورة البقرة تحت عنوان « نظام عقد المعانى فى سورة البقرة » والتى قال فى بدايتها : « اعلم أن هـــذه السورة على طولها تتألف وحدتها من : مقدمة ، وأربعة مقاصد ، وخاتمة على الترتيب .

المقدمة : فى التعريف بشأن هذا القرآن وبيان أن ما فيه من الهداية قد بلغ حداً من الوضوح لايتردد فيه ذو قلب سليم ، وإنما يعرض عنـــه من لا قلب له ، أو من كان فى قلبه مرض .

المقصد الأول : فى دعوة الناس كافة إلى اعتناق الإسلام .

المقصد الثانى : فى دعوة أهل الكتاب دعوة خاصة إلى ترك باطلهم والدخول فى هذا الدين الحق .

المقصد الثالث : فى عرض شرائع هذا الدين تفصيلا . =

فهل بعد الذي قدمناه من سحر بيان الدكتور دراز[1] ما يوحي بأنه يتكلم عن وحدة موضوعية ؟ وهل يمكن أن نستريح لهذا الوصف عندما يتردد في مسامعنا قول الدكتور « ومن وراء ذلك يسري في السورة اتجاه معين ، وتؤدي بمجموعها غرضا خاصا » ؟ اللهم إنا لا ندري : كيف يكون الاتجاه المعين الساري في السورة ، أو الغرض الخاص الذي تؤديه بمجموعها هو الموضوع الواحد الذي يزعم هنا لصنيع دراز في السورة القرآنية ؟ .

إنه يتحدث عن وحدة عضوية لا نستنتجها من إيحاء سياق أو فحواه ، أو نستشفها وراء سطوره وإنما نأخذها من تصريحه بها فيما قدمناه قبل ، ومع هذا يصر الدكتور البيومي على أن دراز يقول بالوحدة الموضوعية فيقول : « وإذا كنت لا أرى رأى الأستاذ الكبير في الوحدة الموضوعية للسورة القرآنية فمن الإنصاف له أن نتركه يتحدث عن رأيه[2] » ، وبعد أن ساق حديثه الذي ذكرناه قبل قال : « وقد أتاح الدكتور بذلك لكل

= المقصد الرابع : ذكر الوازع والنازع الديني الذي يبعث على ملازمة تلك الشرائع ويعصم عن مخالفتها .

الخاتمة : في التعريف بالذين استجابوا لهذه الدعوة الشاملة لتلك المقاصد وبيان ما يرجى لهم في آجلهم وعاجلهم . راجع النبأ العظيم ص ١٥٩ — ١٦٠ .

(١) لسنا نجد العبارة الملائمة لوصف هذا البيان الذي يقرب في طبقته من بيان الرافعي في إعجاز القرآن ، وهو الذي قيل فيه : « إنه تنزيل من التنزيل أو قبس من نور الذكر الحكيم » ، إنه نمط من التصوير والبيان الأدبي لا يعهد لغير الأفذاذ من أئمة البيان .

(٢) البيان القرآني ص ١٩٩ ويستطرد صاحب البيان القرآني مستمراً — خطأ — تأكيد دراز على الوحدة الموضوعية ، فيقول : كما يؤكد ذلك محاولته التمثيلية في تطبيق هذا الاتجاه على سورة البقرة التي اختارها الأستاذ للتدليل على وحدة الغرض في السورة .

مبتدىء أن يعمد إلى سورة فيختار بعض عناصرها المتقاربة ويهمل مالا سبيل إلى انضمامه ، ثم يخرج على الناس برأى يهتف بوحدة الموضوع فى السورة القرآنية[1] » .

وهكذا يضرب هذا الفارس فى غير ميدان ويزعم للناس غير ما أرادوه ، فاستحق ما سقناه من نقد العلماء ولومهم ..

ومن الصعوبات المؤكدة أمام تحقيق المنهج الأدبى للتفسير ، بل من الثغرات التى تتهدده على الدوام هو استهدافه فى مرحلة درس المفردات والمعجم اللغوى لألفاظ القرآن العثور على معناها وقت نزول القرآن ، ليفسرها المفسر حينئذ مطمئنا فى موضعها من الآية التى جاءت فيها ، لأن الكلمات لها تاريخ طويل ، وتستعمل استعمالات مختلفة ، ويجب ألا نخلط استعمالات متأخرة بأخرى متقدمة[2] .

وهذا المبدأ الذى أخذ اهتماما خاصا عند أصحاب المنهج الأدبى يحتاج فى الحقيقة إلى قليل من النظر ، لأنه فى الواقع يشكل صورة الاعتراض الجوهرى على كل نوع من التفسير يذهب فيه صاحبه إلى أفق فكرى أعلى، فماذا يعنى مدلول الكلمات فى وقت نزول القرآن ؟ .

إنها عبارة تبدو بسيطة لأول وهلة ، ولكنا إذا حققنا فى أمرها وجدنا أننا نبحث عن كل شئون العقل العربى وقت بزوغ الإسلام ونموه

---

(١) البيان القرآنى ص ١٩٥ .

(٢) صحيح أن هناك كمات محدودة مثل « فقه» اجتهاد ، تفسير ، استدلال ، مجاز ، قياس ، وهذه تستعمل استعمالات اصطلاحية، ولكن عباب اللغة العام لا يمكن أن يختلط بمثل هذه الكلمات المحدودة نسبيا .

وتطور حياته ، ومع ذلك فإن القرآن خالق لمناه وليس انعكاسا للعقل العربى أو الظروف التاريخية المحدودة ، أى أن مدلول الكلمات لم يعد كما تخيلنا مفتاحا صالحا لشىء جوهرى ، ومن جهة أخرى فإن تاريخ التفسير يشهد على أن المفسرين لم يقفوا مطلقا عند هذا الحد ، لقد كان كل مفسر يروض ثقافته وتصوره للمعنى فى حرية ، ويستخلص من العبارات القرآنية ما يراه مناسبا ، ولو وقف المفسرون عند حدود ـ أية حدود ـ لما استفاض تفسير القرآن ، ولما أخذ الكثيرون بمبدأ وجوه القرآن ، ولما حرص معظمهم على أن يعطونا إلى جانب آرائهم آراء غيرهم(١) .

إن جميع المعنيين بشئون القرآن الكريم يسلمون بأن القرآن يحتوى على معان غنية متجددة ، ولكن أصحاب المنهج الأدبى يضعون بمبدأهم السابق حداً لهذا التجدد أو النمو ، يعنى أننا لا نستطيع أن نذهب فى الفروض أو التأويل والاجتهاد دون التحرك فى داخل قيود معلومة من الحس اللغوى للكلمات ودلالة الألفاظ فى عصر نزول القرآن ، وفى داخل هذه القيود نستطيع أن نكتسب ما نشاء من المرامى والمعانى ، وبعبارة أوضح يرى هؤلاء أن الشرط لأى كسب معنوى معترف به أمام النص القرآنى هو أن يأذن لنا مدلول النص عند نزول القرآن ، وما يسمونه الإحساس اللغوى بالكلمات .

ولقد يبدو فى نهاية ملاحظتنا على هذه الصعوبة أننا نحمل مبدأهم مالا يعنون به ، ولكن سرعان ما يتبدد هذا البادى إذا عرفنا أنهم يستندون إلى هذه النقطة دائما ليس فى شجب الأنشطة الانحرافية فى فهم النص القرآنى فحسب ، ولكن فى اعتراضهم على ما يستجد من أفهام علمية

---

(١) نظرية المعنى فى النقد العربى — ناصف ص ١٨٢ — ١٨٣ .

أو غيرها للنص القرآني كما سنعرف قريباً[1] .

وثمة مشكلة أخيرة في تعليقنا على المنهج الأدبي ترتبط بدلالة الألفاظ أيضاً ليس من جهة الرجوع بها إلى عصر النزول ، وإنما من جهة مايبتدأ بها في الدرس الأدبي ، وما يخلع على معجمية الألفاظ مستقلة ودلالتها من قيمة ودور في بيان المعنى تقصر وحدها في الحقيقة عن أدائه ، ذلك أن لكل لفظ — خاصة في النصوص الأدبية واللغوية — حيوية خاصة تسمو على الرصد المعجمي ، ومحاولة تسجيل القيمة المعجمية لهذا اللفظ تعد وقوفاً عند أهون جانب من قدراته ، وهو أصله العام المشترك في جميع الاستعمالات ، وتبقى بعد ذلك للألفاظ ظلال أخرى تضفيها على مجالاتها المختلفة، وهي ظلال يضفيها الاستعمال على الفكرة التي يحملها اللفظ ، ولذلك فإننا نجد إلى جانب الأفكار التي تحملها الألفاظ ما لا يقع تحت حصر من المشاعر والصور « فليست اللفظة إذن رمزاً يشير إلى فكرة ومعنى فحسب ، بل هي نسيج متشعب من صور ومشاعر أنتجتها التجربة الإنسانية ،وثبتت في اللفظة فزادت معناها خصباً وحياة[2] » .

ومن أجل ذلك يلزم بعض الأمناء — في محاولة لتصحيح النظرية — المفسر الأدبي بأن يكون عمله في المفردات أكثر من عمل اللغوي « وألا يقنع بالدلالة الصريحة للفظ ، بل يتجاوزها إلى الدلالات الضمنية أي ما يوحيه اللفظ من المعاني التي لا تدخل في تعريفه ولكنها مع ذلك تطوف حوله ، وتتعلق به ، بحيث لا يخلو ذهن قائل أو سامع منها أو بعضها حين يذكر ذلك اللفظ ، فهذه الدلالات الضمنية للألفاظ عامل مهم من عوامل التعبير الأدبي لجليل قيمتها في التلوين الوجداني للمعاني ، وبها تمايز الألفاظ المتحدة في معانيها

(١) نظرية المعنى في النقد العربي — ناصف ص ١٨٢ — ١٨٣ .
(٢) فنون الأدب — ه.ب. تشارلستون نقلا عن الفكر الديني ص ٣٣٤ .

الصريحة ، فتنفرد كل لفظة بلون من التعبير لا تجده لزميلاتها ، وإن تشابه التعريف المعجمى للجميع[1] » .

وإذا كانت هذه الملاحظات قد زعزعت الإيمان بالقيمة المعجمية للكلمات بحيث اضطرت أصحاب المنهج الأدبى إلى إعادة النظر فى مبدأ تفسيرهم للكلمات ، وإذا كانت العلاقة بين الفكرة العامة واللفظ وثيقة إلى هذه الدرجة ، فلماذا يسبق إلى الوهم أن الكلمات هي بداية الطريق إلى تفسير النص؟ لماذا لا تكون الفكرة التى يحددها السياق هى البداية الحقيقية لفهم اللفظ ؟ ولماذا نقف عند هذه الوحدات البسيطة التى نسميها كلمات ، مع أنها ليست نقطة البدء كما نتوهم ؟ .

وهكذا ينتهى الأمر بالمنهج الأدبى إلى تصور غير صحيح حين يبدأ سيره فى طريق التفسير بالكلمات ودلالتها المعجمية ، ولا يكاد يقدم جديداً جوهرياً فى هذه المسألة يرتفع به عما سلكه القدماء فى تفاسيرهم .

ويفسر لنا ما تقدم كيف كانت تجارب كثير من المفسرين القدماء أقرب ما تكون إلى تكرار تجارب سابقيهم دون أن تضيف جديداً جوهرياً أيضاً ، ذلك أنهم قد بدأوا تجاربهم بالكلمات متصورين أن وضع كلمة مكان أخرى كاف فى توضيح دلالتها ، ولم يدر بخلدهم أن الكلمات لا يشبه بعضها بعضاً تمام الشبه ، وأن توضيح النص شيء أكبر من النشاط المعجمي وبعبارة أخرى تصور هؤلاء المفسرون أن الجمل والفقرات والسور القرآنية كلها مؤلفة من عدة وحدات بسيطة ينضم بعضها إلى بعض انضماماً سطحياً ، بحيث تظل متميزة أو منفصلة ، لذلك كانت فكرة معانى الكلمات فى غاية

---

(١) من وصف القرآن يوم الدين والحساب ـ شكرى عياد ص ٢٤ .

الصعوبة على عكس ما تصور القدماء ، ومعظم المحدثين المعجميين من أصحاب المنهج الأدبي ، لأن معانى الكلمات تعنى ببساطة الإحاطة بكل المفهومات والارتباطات المهمة التي يتشعب منها السياق، فإذا جعلنا نقطة انطلاقنا تكوين معجم للمفردات كنا قد قضينا على المفهوم الصحيح لفكرة السياق ..

ومن هنا ينصح بعض الدارسين بألا نتناول تفسير كلمات النص المدروس أولا ، فإن الكلمات تعتبر مظاهر لاتجاهات أو سياق عام هو الحقيقة الأولى في النص ، ولا وجود للكلمات في خارجه وفكرة القالب أو السياق العام فكرة عامة وخصوصاً فيا يتعلق بصلتها بالكلمات التى لا تعدو أن تكون رموزاً لأشياء كلية عامة ، وحينئذ ينبغى علينا أولا أن نبحث عن الإطار أو القالب الذى يبدو لنا فيه كل شيء ، ثم نبحث عن الكلمات ثانياً[1] .

وهكذا نرى بعد تقرير قواعد المنهج الأدبي وأسسه العامة ، وأما أثارته من نقد العلماء وتعليقاتهم التى كشفت عن كثير من نقاط الضعف في النظرية الأساسية — أنه بقدر ما يبهرنا المنهج بما فيه من جديد فى الفكر والنظر بقدر ما يثير من جدل ونقاش حول التجاوزات والأخطاء التى وقفنا أمامها ، وبقدر ما جهد مؤسسه وتلاميذه فى نشره وشرح جوانبه الفكرية وقواعده المنهجية بقدر ما أثاروا فى نفوس الدارسين والمتخصصين من تساؤلات وشكوك حول بواعث هذا الجهد الكبير[2] ، وبقدر ما قدم من مقدمات

---

(١) نظرية المعنى في النقد العربي — ناصف ص ١٦٠ .

(٢) نسجل هنا ملاحظة يخرج بها كل دارس لهذا المنهج عند أصحابه وهى أن أصحاب الاتجاه الأدبى خاصة الموضوعيين منهم ينطلقون فى جهودهم المنهجية فى درس التفسير هذا عن رغبة أكيدة هى أن ينتقل درس النص القرآنى من مجال التفسير إلى مجال الدرس الأدبى وهو ما أكد عليه فعلا أمين الخولى حين قال : « إن ما يعنينا هنا من أمر هذا المنهج هو رد التفسير إلى الدراسة الأدبية والأخذ فيه بمناهجها « راجع : مناهج تجديد ص ٣٢٨ ، وانظر التفسير البيانى — بنت الشاطىء ١/٥ .

بمثالية فى المنهج بقدر ما أخفق فى تقديم ثمار ونتائج فى شكل محاولات تطبيقية فى التفسير، ورغم ارتفاع الدعوة إلى التفسير الموضوعى للقرآن فإننا لا نجد استجابة محققة لهذه الدعوة، وتمثلا حقيقياً لشروط المنهج إلا فى القليل النادر، والفرق واسع وواضح بين المثال الذى يتصوره بعض الباحثين للمعجم القرآنى وبين الواقع الذى نصادفه فى أعمالهم على طريق تحقيق المنهج.

وهكذا نجد المقدمات عريضة واسعة والنتائج ضئيلة ضامرة[1]، ولسنا فى مقام تعليل هذه الظاهرة التى ربما يكون الكشف عنها بعيدا عن مجال التفسير القرآنى قريباً إلى ميادين ثقافية أخرى، ولكننا نسجل هنا بحسب ما يمكن أن يكون سبباً وراء هذه الظاهرة[2] دون أن نقطع بشىء فى ذلك.

فلقد اطلع هؤلاء المجددون على آفاق جديدة ومناهج حديثة طبقها الغربيون فى الدراسة الأدبية وغيرها، وكان لقواعد هذه المناهج الغربية مكانها البارز فى منهج الاتجاه الأدبى فهل اكتفى هؤلاء بترديد الدعوة إلى الاستفادة من مناهج الغربيين دون أن يمتد طموحهم إلى أكثر من نقل هذه القواعد من بيئة إلى بيئة ومن فكر إلى فكر؟

ويجيب بعض الباحثين عن ذلك بقوله: «إن القواعد والأصول التى وضعها المستشرق الألمانى «شلاير ماشر» لتفسير أى نص نجد لها مكانها البارز فى الحركة المجددة التى قام بها أمين الخولى فى الجامعة دون أن يشير إلى

---

(١) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٣٨٦.

(٢) سوف نشير قريباً إلى بعض العوامل التى تهمنا وراء تفسير ظاهرة تخلف الواقع التفسيرى عند هؤلاء الأدبيين عن المثال الذى دعوا إليه.

تأثره بهذه القواعد واستفادته منها[1] ولا نكاد نظفر بجديد عنده يختلف عما دعا إليه المستشرق الألماني من هذه الأصول التي ذكرت بدائرة معارف الديانات والأخلاق سوى أنه دعا إلى دراسة النص القرآني موضوعات ، وإذا كان أمين الخولي في دعوته إلى تجديد التفسير — أو إلى تفسير القرآن موضوعات — قد عنى بشخصية صاحب النص ولغته واستعمال هذه اللغة ودوران اللفظة الواحدة في العمل الأدبي كله ، ثم حرص على أن يتحدث عن الوحدة الأدبية وصلتها بالنص فإن كل أولئك مما عرض له « شلاير ماشر »[2] .

ومما يرشح لقبول هذا التأثر والارتياح إلى حدوثه فعلا أن أمين الخولي من الشخصيات التي جمعت بين الاتصال بالحضارة الغربية ومناهجها في الدراسة وبين الدراسة العربية والدينية فقد تخرج بمدرسة القضاء الشرعي وارتحل إلى أوربا فأتقن الإيطالية والألمانية ، وقرأ كثيراً من آدابها ودرس فنونها وألم بالحركة الاستشراقية ومناهج أصحابها في الدراسة[3] كما أن كثيراً من تلامذته الأمناء الذين حملوا لواء منهجه — وما يزالون — قد أتاحت لهم

---

(١) يمكن استشفاف هذا التأثر مما عرض له أمين الخولي من سوابق المنهج الموضوعي الأدبي في الكتب الدينية ، والدراسات الموضوعية التي أقيمت حول هذه الكتب المقدسة فهو يقول : « ليس بالكثير أن نطالب هذه الدراسة لبيئة القرآن ، وهذه حاله ، لأن الكتب الدينية الأخرى أقدم من القرآن بالقرون المتطاولة ، وبيئاتها قد عفت معالمها ولفاتها قد تمحت عنها إذ خرجت من الحياة ، ولكننا نجد ما في الكتب الدينية جميعها من حي وجماد وحادثة وعلم قد أفرد بالدراسة ووضعت له الكتب المطولة والمعاجم المستوفاة حتى ما يفوت شيء منها من يبتغي معرفته . انظر مناهج تجديد ص ٣١١ .

(٢) دراسات في القرآن — سيد خليل ص ١٣ ، ١٤٥ وانظر : نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن ص ١٩ .

(٣) دراسات في القرآن — سيد خليل ص ١٤٥ .

دراساتهم الأدبية فى الجامعات الأوربية الاطلاع على ما حققته الدراسات النقدية فى أوربا من تقدم ، فأفادوا من قواعدها ، وموازينها النقدية .

على أن من الحق هنا أن نشير إلى بذور غير أجنبية نلمسها بوضوح فى المنهج الأدبى ، بذوراً قريبة العهد ذكرناها فى مناسبتها الطبيعية ، وبذوراً بعيدة فى تاريخ التفسير ترجع إلى القرن الخامس الهجرى عند من اهتموا بوضع الأصول والقواعد العامة لتفسير القرآن الكريم خاصة الراغب الأصفهانى الذى يبدو أن ما جاء فى المنهج الأدبى من قواعد ونظرات حول دراسة المفردات والمعجم القرآنى لا يعدو أن يكون إما ترديداً مبتسراً ، أو استكمالا وصدى لجهده الرائع فى كتابه المفردات الذي احتل به مكاناً بارزاً فى المكتبة القرآنية لا يزحمه فيها غيره على كثرة ما تعرض له القرآن الكريم من بحوث ودراسات ، فقد جهد الراغب الأصفهانى أن يحصر المعجم القرآنى باعتبار القرآن أثراً فنياً معجزاً ، وأن يشرح ألفاظه فى مواضعها من النص ، وأن يكشف عن العلاقة بين المادة الواحدة فى استعمالاتها المتعددة التى تهيىء للمفسر جوا من الشمول والاستقصاء تدق معه النظرة ويعمق به التأمل فى المعانى واستقصائها وجمع جزئياتها وشعبها مقدرا إلى ذلك الوحدة الأدبية التى تربط بين آيات النص مادامت هذه الآيات تعرض لقيم دينية أو أخلاقية أو اجتماعية ، متصلة بالنفس الإنسانية فى صفائها واضطرابها وضعفها وقوتها وشدتها ولينها وفى كل أحوالها[1] .

ونختم قضية المنهج بالتعرض لموقف الأدبيين من التفسير العلمى لنكشف عندهم اتفاقاً مع الهدائيين على مناهضة هذا الاتجاه ، وأنهم يتكلمون لغة

---

(١) دراسات فى القرآن — سيد خليل ص ١٣٣ .

مغايرة لما يتكلمه العلميون تماماً ، كما كان موقف الهدائيين ، غير أنهم يضيفون إلى هذا اضطراباً في موقفهم إذ يجوزون التفسير للنص القرآني على أساس من القواعد العلمية الحديثة المكتشفة في بعض العلوم كعلم النفس والاجتماع بل يدعون صراحة إلى ذلك على حين يرفضون نفس التفسير إذا أتى في ضوء القواعد العلمية الحديثة المكتشفة في الطبيعة والكون بعامة ، وأكثر من هذا يسوقون من حججهم التي يعارضون بها الاتجاه العلمي أن القرآن كتاب دين لا يعنى بهذه العلوم من حياة الناس ، فيقفون صفاً واحداً مع الهدائيين على حين أنهم يزعمون دائماً ولا يفتأون يكررون أن القرآن الكريم كتاب العربية وفنها الأدبي الأقدس — بالدرجة الأولى — فيكشفون مرة أخرى عن ازدواجية في التفكير .

فماذا قدم المنهج الأدبي بين يدى اعتراضه على التفسير العلمي ؟ إن أول اعتراض يقدمه — ويراه جوهرياً — هو ما يشير إليه من تدرج دلالة الألفاظ في حياتها ، وهو أمر يجب ألا ننخدع به ، وإنما على المتفهم لألفاظ القرآن أن يعود بها إلى الوراء في مرحلة طويلة إلى عصر النزول ليرى ما إذا كانت تدل في وقته على هذا المفهوم العلمي أم لا ؟

ويؤكد المفسر الأدبي أن تاريخ ظهور المعاني المختلفة للكلمة الواحدة وعهد استعمالها فيها — لنترك الآن ما إذا كان من الممكن أن يعرف مدلول الكلمات وقت نزول القرآن — سيوقفنا حتما على ما يحول بيننا وبين هذا التوسع العجيب في فهم ألفاظ القرآن الكريم ، وجعلها تدل على معان وإطلاقات لم تعرف لها ولم تستعمل فيها ، أو إن كانت قد استعملت في شيء منها فباصطلاح حادث في الملة بعد نزول القرآن ، فلا وجه إذن لأن تحمل كلمة في أى نص دلالة لا يعرفها عصره ولا مجتمعه ، حتى لو اعتمدنا في ذلك

على الدلالة المعجمية التي تتسع لعدة معان لا يقبلها النص[1].

ولقد صدر المفسر الأدبي في هذا الاعتراض من تصور أن ألفاظ اللغة - أية لغة - إنما هي قطع صماء لا تتسع دلالتها إلا لما وضعت له من المعاني الأولى، وقد تعرضنا قبل لبطلان ذلك التصور[2] فإذا ما كانت هذه اللغة وألفاظها هي اللغة العربية بكل ما عرف لها من ثراء المعاني والأفكار والمشاعر والصور، وإذا ما كانت اللغة العربية هذه هي لغة القرآن الكريم وإعداد الله لها إعدادا خاصا لتحمل معجزة خاتم الرسالات . . . إذا كان هذا وذاك كان لنا أن نتصور مقدار ما في تصور المفسر الأدبي من قصور، فليس هناك ما يمنع وقد أصبحت اللغة العربية البشرية أشبه ما تكون بلغة إلهية فوق مستوى أية لغة بشرية - أن تحتمل ألفاظها معاني لم تظهر بعد، ادخرها الله لأهل العصور التالية، ليكون ما فيها من مفاهيم وحقائق إعجازاً لهم أي إعجاز، ومن هذه المعاني والمفاهيم ما يحمل عليه المفسر العلمي في ضوء الحقائق العلمية اليقينية.

على أننا إذا سلمنا بأن العرب الذين نزل عليهم القرآن الكريم قد فهموا بشكل ما القرآن الكريم، فإن هذا لا يقتضي أبدا ألا نتجاوز حدود الفهم الذي فهموه فضلا عن أنه من الصعب حقا أن نعلم إلى أي حد من معنى النص القرآني فهمه الصحابة[3].

ويقولون إن من المتفق عليه أن بلاغة أي كلام هي مطابقته لمقتضى الحال

---

(1) راجع: مناهج تجديد ص ٢٩٣، ٣١٢ وانظر القرآن والتفسير العصري ص ٥١.

(2) راجع: ص ٥٢٧ من هذه الدراسة.

(3) نظرية المعنى في النقد العربي - ناصف ص ١٦٩.

المخاطبين ، وهل يكون القرآن وهو قمة البلاغة العربية ـ كذلك إذا ما أريد لألفاظه دلالات ومعان لم يعرفها المخاطبون به خاصة إذا كانت معانى علمية لم تعرفها الدنيا إلا بعد ما جازت آماداً فسيحة وجاهدت جهادا طويلا ارتقى به عقلها وعلمها ، وهب هذه المعانى العلمية المدعاة كانت هى المعانى المرادة ، فهل فهمها أهل العربية منه إذ ذاك وأدركوها . . . وإن كانت لم تفهم من النص القرآنى ولم يدركها أصحاب اللغة الخلص من عبارتها كما هو الواقع فعلا ، فكيف تكون معانى القرآن المرادة ؟ وكيف تكون تلك الألفاظ مفهمة لها ؟ وهل هذه هى المطابقة لمقتضى الحال .[1] ؟.

وهذا الاعتراض البلاغى الأدبى لا يكاد يضيف جديدا عن سابقه اللغوى غير مسألة المطابقة ، وفى ظننا أن هذه الفكرة الاصطلاحية لا يجوز أن يحتكم إليها القرآن إلا من منطق جواز احتكامه إلى مصطلحات العلوم الأخرى ، وكأنى بهؤلاء يمنعون الاحتكام فى فهم القرآن إلى مصطلحات العلوم ووسيلتهم فى هذا المنع هى الاحتكام إلى مصطلحات العلوم .

وإذا ماتسامحنا فى هذه النقطة ، فمن حقنا أن نتساءل : إذا كانت المطابقة تعنى ألا يخرج مدلول اللفظ القرآنى عما تعارف عليه العرب المخاطبون من معان ، فكيف يكون إذن مخاطبا به من بعدهم ، ومعجزا لهم أيضا ضرورة أنه كتاب الإنسانية والبشرية كلها ؟ أليس من الممكن أن يتوجه الله بخطابه إلى العرب وقت نزول القرآن فيكون خطابه مطابقا ـ بظاهره ونصه أو دلالته الأولى ـ لمقتضى حالهم ومايعرفون ، ويكون بما احتواه باطن خطابه ـ أو بدلالاته الثانوية ـ معجزا لمن بعدهم أيضا ضرورة أنهم مخاطبون به مثل سابقيهم ، ويكون بذلك محققا لمعادلة صعبة لايقدر على تحقيقها إلا نص يرجع فى مصدره إلى طبيعة غير بشرية ؟ .

---

(١) مناهج تجديد ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤

ثم هناك أخيرا ـ يقول المفسر الأدبي ـ الناحية الدينية أو الاعتقادية ، وهي التي تبين مهمة كتاب الدين ، وهل هو كتاب يتحدث إلى عقول الناس وقوام العالمة عن مشكلات الكون وحقائق الوجود العلمية . . . ؟ وكيف تؤخذ جوامع الطب والفلك والهندسة والكيمياء من القرآن وهي جوامع لا يضبطها اليوم أحد إلا تغير ضبطه لها بعد يسير من الزمن أو كثير ، وما ضبطه منها القدماء قد تغير عليهم فيما مضى ، ثم تغير تغيرا عظيما فيما تلا والحق البين أن كتاب الدين[1] لا يعنى بهذا من حياة الناس ولا يعولاه بالبيان ، ولا يكفيهم مئونته حتى يلتمسوه عنده ويعدوه مصدرا فيه[2] .

وهنا يصل المفسر الأدبي إلى الحجة المكرورة المتهافتة التي سبق أن نبهنا عليها ، ورددنا عليها ، إنه يهاجم ربط النص القرآني أو فهمه في ضوء نظريات لا ترقى إلى اليقين الثابت من العلم الصحيح ، فيأخذ أصحاب الحقائق العلمية بجريرة المتلبسين بهم من أوساط المثقفين وأدعياء العلم ، الذين يتكلفون ما يتكلفون من ربط الكتاب بالعلم ، ودليلنا على ذلك من كلام المفسر الأدبي أمران الأول : إنه يعرف التفسير العلمي موضع هجومه بأنه التفسير الذي يحكم الاصطلاحات العلمية في عبارة القرآن[3] ويجتهد في استخراج مختلف

---

(1) الآن ـ في رفض التفسير العلمي ـ يتحدث المفسر الأدبي عن القرآن ككتاب دين بالدرجة الأولى ، أما في حديثه عن المنهج الأدبي ، وهو الذي يعتمد كثيرا جدا في كشف قيمة القرآن على المنجزات العلمية في ميدان النفس وكشف هداية القرآن في رياضته لوجدانات الناس ـ فالقرآن كتاب أدبي بالدرجة الأولى إنه كتاب العربية الأكبر فما هذه الثنائية في تفكير الأمناء ؟ .

(2) مناهج تجديد ص ٢٩٤ .

(3) إذا كان التفسير العلمي بهذه الصورة من التحكم في عبارة القرآن ـ وظني أنه ليس كذلك ـ فليس هناك مسلم واحد يعتقد بسلامة مثل هذا التفسير ، وقد حكى عن بعض=

العلوم والآراء الفلسفية منها [1] ، والثانى أنه يتسمح بعد قليل بقدر من الارتباط بين القرآن والعلم ، وفى تصورنا أن المبدأ لا يتجزأ ، اللهم إلا إذا كان ما يتسمح به من غير نوع ما يمنعه المفسر الأدبى ، ويعترض عليه ، فيكون الأول من قبيل الحقائق الثابتة التى يكشف البحث أنها من نواميس الكون ونظم وجوده ، ويكون الثانى من قبيل التكلفات والاعتسافات فى قسر النص وإنطاقه بما لا يحتمله من معان ومعلومات .

يقول أمين الخولى : وأما ما اتجهت إليه النوايا الطيبة من جعل الارتباط بين كتاب الدين والحقائق العلمية المختلفة ناحية من نواحى بيان صدقه وإعجازه ، أو صلاحيته للبقاء . . فربما كان ضرره أكثر من نفعه [2] ، على أنه إن كان لابد لهم من ذلك فلعله يكفى فى هذا ويفى ألا يكون فى كتاب الدين نص صريح يصادم حقيقة علمية يكشف البحث أنها من نواميس الكون ونظم وجوده ، وحسب كتاب الدين بهذا القدر صلاحية للحياة ومسايرة للعلم وخلاصا من النقد . . . وخير لأصحاب هذه الرغبات الذين يبينون الصدق والإعجاز أو الصلاحية لكتاب الدين بهذا النحو من التفسير العلمى ـ خير لهم أن يقدروا مثل هذا الاعتبار ، فلا يتكلفون ما يتكلفون من ربط الكتاب بالعلم ، فالقرآن غنى عن أن يعتز بمثل هذا التكلف الذى

= العلماء ـ كما هو موضع اتفاقهم ـ أنه لا يجوز عرض القرآن وأساليبه على قواعد العلم وأحكامه وإنما تعرض قواعد العلم وأحكامه على القرآن فما وافق منها أسلوب القرآن كان سليماً وما لم يوافق كان باطلا ، فالقرآن محكوم به وليس محكوما عليه .

(1) مناهج تجديد ص ۲۸۷ .

(2) الحق أن المفسر الأدبى على طول باعه فى النقد والاعتراض وإشراق عبارته وجودتها لم يبين لنا وجها واحدا من هذا الضرر .

يوشك أن يخرج به عن هدفه الإنسانى الاجتماعى [1] فى إصلاح الحياة ورياضته نفوس الناس جميعا على اختلاف حظهم من العلوم الطبيعية والرياضية وما إليها ، وحسب هؤلاء كما تقدم ألا يكون فى القرآن نص صريح يصادم حقيقة علمية دون أن يمكن التوفيق بينه وبينها [2].

---

(١) لاحظ الإعلان عن هذا الهدف وما يصحبه من ترداد عبارة كتاب الدين عند المفسر الأدبى ودلالة ذلك كله على ثنائية الفكر عند أصحاب الاتجاه الأدبى الذين يلتقون مع الهدائيين فى أكثر من طريق ، وعند أكثر من مفسر كرفض الاتجاه العلمى والاعتماد على منجزات علم النفس لتحقيق الهداية من هذا الطريق .

(٢) مناهج تجديد ص ٢٩٤ — ٢٩٦ .

٢ — قضية الإعجاز القرآنى

لايسع متكلم فى القرآن يعرف للكلمة أمانتها وحرمتها ، أو باحث منصف يقدر للعقل والفكر حريتهما واحترامهما إلا أن يؤمن بأن هذا القرآن الكريم تلتقى فى محيطه مسالك الاعتبار ومذاهب البحث والنظر ، ويخرج من درسه له بأنه آية متجددة ترتفع عن أن تكون نفسية فرد ، أو مرآة لعقلية شعب ، أو سجلا لتاريخ عصر ، وإنما هو كتاب الإنسانية المفتوح ومنهلها المورود، فمهما تتباعد الأقطار والعصور،ومهما تتعدد الأجناس والألوان واللغات،ومهما تتفاوت المشارب والنزعات سيجد فيه كل طالب للحق سبيلا ممهداً يهديه إلى الله على بصيرة وبينة ، وماذاك إلا لأن القرآن الكريم هو كلمة الله الأخيرة إلى خلقه ومعجزة الرسالة الخاتمة ...

فما هي طبيعة المعجزة أو حقيقة الإعجاز القرآنى ؟ وما هى وجوه هذا الإعجاز ؟ ومن هم الذين تتوجه إليهم المعجزة فتعجزهم ؟ ولماذا تدرس هذه القضية فى الاتجاه الأدبى من اتجاهات التفسير ... ولسائل أن يسأل قبل ذلك: لماذا كانت هذه المعجزة ؟ ولماذا الكلام فيها اليوم ؟ ونجيب أولا على هذين السؤالين الأخيرين لنفرغ بعد لعلاج المفسرين الأدبيين لقضية المعجزة .

وينبع السؤال الأول من حقيقة تفرض نفسها وهي حاجة الناس إلى الوحى والرسل ، وضرورتهما للعقل الإنسانى فمن العسير أن يستقل العقل البشرى بالاهتداء إلى حقيقة الدين ومن المعروف أن العناية الإلهية لم تترك

إليه وحده هذه المهمة ، وكان من رحمة الله بالناس أن أرسل إليهم الرسل مؤيدين بمعجزاتهم ، فالإنسان فى حاجة إلى الوحى ورسالة السماء ، لأنه كائن سريع النسيان وينبغى له أن يذكر دائما ، والإنسان لا يستطيع أن يرتفع روحياً بذاته ، وإنما ينبغى أن يوقظه من أحلام الإهمال وعدم الاكتراث من هو دائم اليقظة ، كما ينبغي له أن يتبع رسالة الوحى ليدرك كامل إمكانات القوى الكامنة فى كيانه ، ولكى يزيل جميع العقبات التى تعترض سبل العقل القويمة .

حقيقة إن العقل يهدى الإنسان إلى الله ، ولكن هذا مشروط بسلامته ، والذى يوفر سلامة العقل ويضمن صحته هو الوحى ذاته حتى لا تقف الشهوات والرغائب حجر عثرة فى طريقه وكما أن الإنسان كثير النسيان فهو كثير الغفلة عن حقيقة ذاته وكنه وجوده وما يجب عليه عمله فى هذه الدنيا والوحى من شأنه أن يوقظ الإنسان من أحلامه ، وأن يذكره معنى كون الإنسان إنساناً[1] ، وإذا وفق العقل إلى الصواب عملا فى الوصول إلى جوهر الدين فإن ذلك لا يكون على الطريق المطلوب من الجزم واليقين والاقتناع الذي هو عماد الطمأنينة لذلك جاءت النبوات ، وأرشدت إلى طرق الاستدلال على ذلك وحددت أنواع الأعمال التى تناط بها سعادة الإنسان ، وكان من رحمة الله بالناس حين أرسل الرسل أن أيدهم بالدلائل التى تخالف السنة الكونية والسير الطبيعى المعروف فى الإيجاد ، وهى الدلائل التى تثبت نبوة من ظهرت على يده ليذعن الجاحد ويزداد المؤمن إيماناً[2] .

---

(١) الإسلام — أعداؤه وحماته — سيد حسين نصر ص ١٨ .
(٢) رسالة التوحيد — الإمام ص ٨٠ .

أما لماذا الكلام فى المعجزة اليوم ، فلأن ما حف بها من قرائن وما تلبس بها من أمور ما زال يثير شبهات المتشككين فى ألوهية القرآن ، فعندما طلب جبريل إلى النبي أن يقرأ أجاب النبي بأنه لا يقرأ ، ذلك لأنه كان أمياً ، ولكن الرسالة الإلهية منحته القدرة على تلاوة كتاب الله ، وهذه الحقيقة الدينية التى ربما تجاوزت مدارك الفهم تصيب العقل بصدمة عندما يتعرض لها، ويتساءل الدارس : كيف تسنى للنبي الأمي أن يقرأ ؟ وكيف تسنى له وهو الأمى أن يذيع القرآن الكريم ؟ وعلى حين لا تشكل المسألة معضلة فى نظر المسلم الذى يعتبر أمية الرسول ﷺ هى الدليل الواضح على استسلامه المطلق وهو يتلقى الوحى ، وأنه لم يزد شيئاً من عنده على ما كان ينقله منه ، وأن دوره لم يتعد تبليغه إلى الناس — فإن كثيرين من كتاب الغرب يجيبون عن هذه المسألة — بعد ادعائهم معالجتها موضوعياً تحت ستار ما يسمونه البحث العلمى — بالزعم بأنه ليس كلمة الله ، ولأنه كذلك فمن الطبيعى أن يكون من صنع النبي نفسه ، فلا يمكن أن يكون أمياً ، إنما أخذ شيئاً من اليهودية والنصرانية وجمع ما تعلمه من هنا وهناك ، ووضعه فى كتاب .

ويجيب بعض الفلاسفة المسلمين على شبهة الأمية التى ينكرونها بأنه من الضرورى للرسول أن يكون أمياً ، لأن الأمية هى رمز طهارته كواسطة حملت معجزة الله التى أتت فى شكل كتاب وكلمات ، تماما كما ترمز عذرية مريم إلى طهارتها كواسطة حملت معجزة الله وكلمته التى أتت فى شكل جسد المسيح ، وعلى هذا فلا يستطيع المرء أن ينكر أمية النبي بينما هو فى الوقت ذاته يدافع عن بتولة مريم ، فكلا الأمرين يرمز إلى عمق لغز الوحى وجلاله، وإذا ما استطاع المرء أن ينفذ إلى أعماق هذا اللغز فإنه لا يستطيع أن يتقبل وحيا دون آخر ، وقد يكون هناك بعض العذر لمن ينظرون بهذا الشك فى معجزة القرآن إذا لم يكونوا مؤمنين بوحى السماء ولكن الغريب فى الأمر

أن تأتى هذه النظرة من أناس يدينون بالمسيحية واليهودية ، ويعتبرون الديانتين حقيقتين موحى بهما من الله[1] .

أما معرفة معنى إعجاز القرآن ما هو فأمر لا غنى عنه لمسلم ولا لدارس ، وشأنه أعظم من أن يتكلم فيه امرؤ بغير تثبت من معناه وتمكن من تاريخه وتتبع للآيات الدالة على حقيقته ، وتعد مسألة إعجاز القرآن أعقد مسألة يمكن أن ينظر إليها العقل الحديث ، حتى بعد أن يتمكن من إرساء كل دعامة يقوم عليها إيمانه بصدق نبوة رسول الله ﷺ وبصدق الوحى والتنزيل ، لأنها ترتبط ارتباطاً لا فكاك له بثقافتنا كلها ، بل إنها لتشمل ما هو أرحب من ذلك تشمل بناء الإنسان العربى أو المسلم من حيث هو إنسان قادر على تذوق الجمال فى الصورة والفكرة جميعا[2] .

وهناك ثلاث صفات ضرورية لتحقق أية معجزة : هى أن تكون مقرونة بالتحدى الذى يتحقق بالمخالفة التامة للسنة الكونية ، وهى بهذا تشير إلى أن العالم الظاهرى الذى تحكمه قوانين الطبيعة المعروفة للناس وراءه عالم روحى آخر لا يحد ولا يخضع لقانون ظاهر ، والمعجزة بهذا تعد نافذة تطل على ما وراء الحس والعقل ، وبهذه الصفة تحتفظ لنفسها بطابع التحدى لقانون الحياة العادى ومدركات البشر .

والصفة الثانية : هى ملاءمة المعجزة لطبيعة المخاطبين بها نفسيا وفنيا ، ففى مراحل الإنسانية الأولى حيث تكون الدعوات مباشرة يكون للحس نصيبه الأساسى فى تكوين دعواتها ، حيث نجد الجانب التأديبى واضحا فى هذه الدعوات، وحين تطورت الإنسانية قليلا واكتفت الدعوات بالاستدلال

---

(١) الإسلام — أهدافه وحقائقه ص ٣٨ ــ ٤٠ .

(٢) الظاهرة القرآنية — مالك بن نبى ص ١٩ من تقديم محمود شاكر .

الفكري وبدأت تدعو إلى التأمل فى نظام الكون وعظمة الخالق كانت معجزاتها من النوع الذى يحتاج إلى وعي وإدراك ، فحين يكون المخاطبون بالرسالة ذوى فن مشهور يغلب على عامتهم قبل خاصتهم تكون المعجزة من جنس هذا الفن المشهور ، ففى عصر الفنون السحرية تكون معجزة موسى فلق البحر وانقلاب العصا حية ، وفى عصر الطب تكون معجزة عيسى إبراء الأكمه والأبرص ، وإحياء الموتى بإذن الله ، وفى عصر البيان والفصاحة تكون معجزة محمد قرآناً عربياً مبيناً « أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير » (١ هود) .

وصفة المعجزة الثالثة تتعلق بغاية ما هى له فإن كانت مجرد تابعة لهذا الدين ، ولا دلالة لها على صفاته الملازمة له ، فهى من النوع المؤقت المقدم إلى جيل أو اثنين ممن شهدوا الرسالة التى جاءت معجزة لها ، وإن كانت جامعة لقواعد الدين مصورة لجوهره وروحه ، فهى معجزة خالدة ناسخة لما سبقها من معجزات ضرورة أن الدين الذى جاءت دليلا عليه قد نسخ ما سبقه من أديان ، ومادام هذا الدين سيظل باقياً وحده مصدر الدعوة إلى آخر الزمان ، وستبقى حاجة تبليغه مستمرة فإن دليله لابد أن يستمر مقدما ومعجزاً لمن هم أهل هذه الرسالة حتى آخر الزمان ، ومن هنا كانت ضرورة أن تنطوى معجزة الرسالة الخاتمة على مضمون الرسالة نفسها ، وكأن المعجزة نفسها هى الدين أو كأن الدين نفسه هو المعجزة[1] .

تلك لمحة عن طبيعة المعجزة بصفة عامة لا شك غير مغنية عن تبين انطباقها على القرآن الكريم ، ولكن قبل ذلك هل يمكن التعرف على وجوه الإعجاز القرآنى ومن أي ناحية كان إعجاز القرآن وما هو سر الإعجاز ؟ ونظن أن

---

(١) نظرة فى الإعجاز — مالك بن نبي ص ١٨ ، ١٩ طبع دار العروبة سنة ١٩٦١ .

ليست بنا حاجة ضرورية — كما هو ليس من طبيعة دراستنا — إلى التعرض لشيء من ذلك ، ويكفينا هنا أن نقول : « إن القرآن الكريم لم يعجز الناس من وجه واحد معين وإنما أعجزهم من وجوه عدة ، ومن نواح شتى تجمعت وتساندت ، فأعجزت الناس عن أن يعارضوه ولم تصل العقول حتى الآن إلى حصر نواحي إعجازه ، وكلما ازداد التدبر فى آياته وأمعن الناس النظر فى الآفاق وفى أنفسهم ظهر لهم وجه من وجوه إعجازه ، وتبين لهم أنه الحق ، وأظهر ماوصلت إليه العقول من نواحى إعجازه : بلاغة عباراته ، واتساق أحكامه ومبادئه وآياته ونظرياته وإخباره بالغيب عن ماض انطمست معالمه ، ومستقبل لايعلمه أحد ، ودلالته على سنن كونية وحقائق يكشف العلم براهينها وأدلتها ، هذه النواحى وغيرها[1] مما لم تصل إليه عقول الناس تضافرت فأعجزت الناس عن أن يعارضوه مع تحديهم بعبارات واخزة ، ومع توافر دواعيهم إلى معارضته ومع انتفاء ما يمنعهم منها[2] .

والقرآن الكريم من حيث هو معجزة حية قائمة تخاطب العقول والقلوب، قد أقر المفكرون والعلماء والأدباء بأنه نمط من القول غير مسبوق ، وشهدوا بماله من سحر التأثير وروعة البيان ، وكمال الإعجاز ، ثم حاروا فى تعليل نواحى إعجازه وأسرار تأثيره[3] .

---

(١) راجع أوجه الإعجاز القرآنى — كما يراها صاحب المنار . تفسير المنار ٣٢/١٢ .

(٢) نور من القرآن الكريم — عبد الوهاب خلاف ص ٤٧ ط دار الكتاب العربى سنة ١٩٤٨ .

(٣) راجع بعضاً من أسرار الإعجاز فى تفسير المنار ٣٣/١٢ ، والوحى المحمدى ص ١٦٣ ، ٢٨٢ ، والجزء السابع من دائرة معارف محمد فريد وجدى مادة إعجاز ، وخصائص القرآن من النبأ العظيم لدراز ص ١٠٣ ، ١١٣ ، إعجاز القرآن — الرافعى ص ٢٠٩ .

وإذا كانت وجوه الإعجاز على هذا النحو الذى لايحد كان من خطل الرأى أن نزعم توجهه بالتحدى لقوم دون قوم وأهل عصر دون عصر ، فالقرآن يتحدى الجميع ، إذ كان الخطاب فى أوائل سوره بشأن التحدى للناس جميعاً ولو أنه كان فى مواجهة جيل من أجيال الناس ، تماماً كما كان من خطل الرأى الزعم بحصر إعجازه فى وجه دون آخر ، فكل من له دراية بتذوق أساليب الأداء ، وكل من له خبرة بتصورات البشر للوجود وللأشياء ، وكل من له خبرة بالنظم والمناهج والنظريات النفسية أو الاجتماعية متى ينشئها البشر لايخالجه شك فى أن كل ماجاء به القرآن فى هذه المجالات شىء آخر ليس من مادة مايصنعه البشر ، والمراء فى هذا لاينشأ إلا عن جهالة لاتميز ، أو غرض يلبس الحق بالباطل[1] .

ومن التقصير فى حق العقيدة الإسلامية والقرآن الكريم أن تقصر النظرة فى إعجازه على ناحية البلاغة فيه وروعة البيان ، وهو أمر خاص بالعرب لايستطيع المسلم غير العربى ولايستطيع غير المسلم أن يقدر هذا الإعجاز ، بل ليس من المبالغة الزعم بأننا لسنا على المستوى البلاغى والبيانى الذى كان للعرب وقت نزول القرآن أو التذوق الفطرى لروح العربية حتى ندرك تمام الإدراك وجه إعجازه فى هذه الناحية ، فهل يعنى ذلك انتهاء إعجاز القرآن لنا أو لغيرنا من غير العرب ؟ أم أن هناك إعجازاً آخر غير البيان يتجدد للقرآن بتجدد العصور والبيئات ؟ .

ومن هنا كانت هذه الناحية التى نبغ فيها العرب هى وحدها — دون سواها من نواحى الإعجاز الأخرى — مناط التحدى الموجه إليهم[2] دون

---

(١) فى ظلال القرآن — سيد قطب ٤٩/١ .

(٢) فلا وجه إذن لما يذكره صاحب المنار من قوله : « والظاهر أن التحدى فى سورتى =

غيرهم ، وتبقى سائر وجوه الإعجاز الأخرى تتحدى كل من ينبغ فيها ، أو يتحصل على قدر منها ، أما بالنسبة للعرب فليست إعجازاً لهم وهى بمعزل عن هذا التحدى المفضى إلى الإعجاز البيانى والبلاغى وإن كان هذا الأخير يعد دليلا لهم على صحة كل ماجاء فيه من وجوه الإعجاز الأخرى ، وإن خالفت ما عند العرب وتعارفوا عليه .

وإذا صح أن قليل القرآن وكثيره سواء من وجه النظم والبيان ثبت أن ما فى القرآن جملة هو حق لاريب فيه من حقائق الأخبار وأنباء الغيب ودقائق التشريع ، وعجائب الدلالات على ما لم يعرفه البشر من أسرار الكون إلا بعد القرون المتطاولة من تنزيله ، كل ذلك بمعزل عن الذى طولب به العرب ، وهو أن يستبينوا فى نظمه وبيانه انفكاكه من نظم البشر وبيانهم ، من وجه يحسم القضاء بأنه كلام رب العالمين ، وإقرارهم بإعجاز القرآن من وجه النظم والبيان دليل يطالبهم بالإقرار بصحة ماجاء فيه من كل ماسبق وإن ناقض مايعرفون وباين ماثبت عندهم أو عند غيرهم حق لايشكون فيه[1] .

فإعجاز القرآن للعرب من الوجه الذى عرفه منه سائر من آمن به من قوم الرسول والتحدى الذى تضمنته آياته إنما هو تحد بلفظ القرآن ونظمه وبيانه لابشىء خارج عن ذلك مما لايتصل بالنظم والبيان ، وقد قرن الله

= يونس وهودخاص ببعض أنواع الإعجازوهى مايتعلق بالأخبار كقصص الرسل مع أقوامهم ، وهو من أخبار الغيب الماضية التى لم يكن لمن أنزل عليه القرآن علم بها ولاقومه كما قال تعالى عقب قصة نوح من سورة هود : «تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ماكنت تعلمها أنت ولاقومك من قبل هذا» (٤٩ هود) ، وراجع الآيات (٤٤ ، ٤٦ القصص) ، (٤٤ آل عمران) راجع تفسير المنار ١٩٣/١ .

(١) الظاهرة القرآنية — مالك بن نبى ص ٢١ من تقديم محمود شاكر .

التحدى بالتأنيب والتقريع ، ثم استفزهم بعد ذلك جملة واحدة كما ينفخ الرماد الهامد فقطع لهم أنهم لن يفعلوا وطارت الآية بعجزهم ، وأسجلته عليهم ووسمتهم على ألسنتهم[1] .

والتحدى — كما نرى هنا — عجيب ، والجزم بعدم إمكانه أعجب ، ولو كان فى الطاقة تكذيبه ماتوانوا عنه لحظة ، ومامن شك أن تقرير القرآن أنهم لن يفعلوا وتحقق هذا كما قرره هو بذاته معجزة لاسبيل إلى المماراة فيها ، ولقد كان المجال أمامهم مفتوحاً ، فلو أنهم جاءوا بما ينقض هذا التقرير القاطع لانهارت حجية القرآن ، ولكن هذا لم يقع ، وهو تحد مستمر إلى يوم الدين وهذه وحدها كلمة الفصل التاريخية[2] .

فالقرآن إذن آية الله فى الأرض : آيته المعجزة من الوجه الذى كان به معجزاً للعرب ، ثم للبشر ، ثم للثقلين جميعاً ، وقد بلغ من أمر التحدى وشهرته أن سجلته عليهم نصوص القرآن الكثيرة والصريحة ، وهو تحد قائم منذ نزل القرآن إلى يوم القيامة ، غير أن هذا التحدي لايكون ذا معنى من جهة النظم والبيان — كما تشهد طبيعة المعجزة وضرورة ملاءمتها لطبيعة المخاطبين بها — إلا باكتمال صفات وخصائص بعينها لمن تحداهم الله بالقرآن ولغتهم حتى يكون ذلك من مكنتهم وتظهر المعجزة واضحة فى مباينة خصائص القرآن للمعهود من خصائص نظمهم وبيانهم ، وهى صفات ترجع فى مجموعها « إلى قدرة اللغة بطبيعتها على تحمل هذا المستوى العالى من البيان ، وقدرة

---

(١) إعجاز القرآن — الرافعى ص ١٦٩ — ١٧٠ .

(٢) فى ظلال القرآن — سيد قطب ٤٨/١ .

أهلها على إدراك الحاجز الفاصل بين كلام الله المعجز وكلامهم ، وكونهم على حظ وافر من تذوق البيان والعلم بأسراره ووجوهه ، وترفعهم عن أن يخونوا الأمانة فيه ، أو يجوروا عن الإنصاف في الحكم عليه ، فقد قرعهم وعيرهم وسفه أحلامهم وأديانهم حتى استخرج أقصى الضراوة في عداوتهم له وظل مع ذلك يتحداهم ، فنهتهم أمانتهم على البيان عن معارضته ومناقضته ، وكان أبلغ ما قالوه : « قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا إن هذا إلا أساطير الأولين » (٣١ الأنفال) ، ولكنهم كفوا ألسنتهم فلم يقولوا شيئا ، وخلى بينهم وبين الحكم على ما يأتون به معارضين ثقة بإنصافهم في الحكم على البيان[١] .

وقد فصل كثير من الدارسين القول في ملاءمة المعجزة القرآنية للعرب[٢] الذين آمنوا منذ نزوله عليهم بأنه مثال بليغ وطراز بديع من التعبير ، ورأوا فيه ألوانا من الأسلوب تنفذ إلى حسهم اللغوي متضافرة ، وتحيروا في ذلك حتى شعروا بالعجز المطلق ، ونفذ القرآن إلى صميم الروح العربية حتى أقر له بالفضل والتأثير المؤمن والكافر على السواء ، وصارت العبارة القرآنية بذلك صلة تربط بين النفوس فتحركها ، ووحدة وجدانية تجمع بين هذه المشاعر المختلفة على الرغم من أن الفن والبيان القرآني لم يكونا تعبيرين عن

---

(١) الظاهرة القرآنية ص ٢٦ من تقديم محمود شاكر .

(٢) يقول الجاحظ : إن من أحكم الحكم أن الله أرسل كل نبي بما يفحم أعجب الأمور عند قومه ، ويبطل أقوى الأشياء في ظنهم ويتحداهم بما لا يشكون أنهم يقدرون على أحسن منه ... ولما كان دهر محمد عليه السلام يغلب في أهله حسن البيان وشيوع البلاغة بعثه إليهم بالقرآن ، ووجه الحكمة في كل ما تقدم هو الفصل بين الحجة والحيلة لكي لا يجد المبطلون متعلقا ،وإلى خداع الضعفاء سبيلا « راجع : إعجاز القرآن — الرافعي ص ١٥٧ وانظر ص ١٦٦ ، ١٧١ .

حقائق الروح العربية فحسب ، وإنما كانا إلى جانب ذلك هديا سماوياً نافذاً إلى فطرة الإنسان الأصيلة أينما كان .

فعلى الصعيد العربى استطاع القرآن النفاذ إلى خصائص العقل العربى والروح العربيه كما استطاع أن يجمع بين العرب ويوفق بينهم ليصبحوا أمة متحدة الشعور والمشارب والأفكار ، حتى ليتساءل المرء : كيف كان لروعة أسلوب القرآن الكريم الأثر الأكبر فيما أصابهم من حماسة وقوة نفس وإيمان؟ بل كيف اتفقوا — وهم دائمو الشقاق والخلاف — على شىء واحد هو الإعجاب بالقرآن الكريم مؤمنين وكافرين ؟ وكيف كان القرآن السبب الأول فى التأليف بين قلوبهم ؟ .

وعلى الصعيد الإنسانى فقد استطاعت معجزة القرآن بملاءمتها نفسياً لهذا الطور الناضج من أطوار البشرية ، وبصفتها معجزة خالدة ورسالة للبشر عامة — استطاعت أن تنفذ عن هـذا الطريق البيئى إلى خلق منهج للحياة بأوسع معانيها فى كل ظروفها التاريخية والحضارية فنحن نحس روح العربية فى القرآن كما نحس روح الإنسانية وفطرتها الأصيلة ، ذلك أن خصوص لغة القرآن لا ينافى عموم دين الإسلام حيث أن المخاطبين بهذه المعجزة هم البشر جميعاً فى كل زمان ومكان(١) .

وهذا المعنى ينقلنـــا إلى تحقق الصفة الثالثة من صفات المعجزة فى القرآن الكريم ، نعنى ارتباط المعجزة بغايتها العملية التى تحدد مداها الزمانى والمـكانى ، فالقرآن الكريم — كمعجزة — خالد مستمر ، ضرورة أنه دليل رسالة خالدة مستمرة ، رسالة خاتمة إلى الناس كافة ، وهو أمر يفسر

---

(١) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٣٠٠ .

لنا كيف ظل القرآن — وسيظل — سليما من كل تحريف محفوفاً بعناية السماء ورعايتها « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » (٩ الحجر) ، وهي خاصة لم تتحقق لغيره من كتب السماء التي لم تكن معجزة أديانها ، والتي لم تتكفل السماء بحفظها ، بل عهدت إلى أصحابها المنزلة فيهم أمر رعايتها وحفظها « والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله » (٤٤ المائدة) ...

٣ — الإعجاز القرآنى والتفسير النفسى

أشرنا قبل إلى كثير من وجوه الإعجاز القرآنى وعرفنا أنها مما ترتفع فوق العد والحصر، ضرورة استمرارية المعجزة واستمرارية تنوع معارف الناس وتغير حضاراتهم ومجالات نبوغهم من عصر إلى عصر ومن بيئة إلى أخرى والقرآن معجزة للناس قائم يتحدى ما عرفه الناس وما لم يعرفوه بعد، وقد وقف الناس قديماً عند أحد وجوه إعجازه الذى كان التحدى للعرب من جهته وهو ما يرجع إلى عبارة القرآن من حيث النظم والبيان فحسب حيث كان العرب هم الخطباء اللد والفصحاء اللسن، وحيث كانت الفصاحة أكبر همهم، والكلام سيد عملهم ..

ولكنا عرفنا من طبيعة معجزة القرآن الدائمة كدليل لرسالة خاتمة ضرورة ملاءمتها فى تحديها لمن هى متوجهة إليهم، وما دام القرآن متوجه إلى الناس كافة متحدى به إلى يوم القيامة، وما دام الإحساس الفطرى والتذوق البيانى قد بهت الشعور به فى نفوس العرب والمسلمين - إن لم يكن قد عدم كلية[1] - فهل تظل نظرتنا إلى الإعجاز القرآنى وبحوثنا حوله دائرة فى حدود عبارته ونظمه فيما يكشفان عنه من إعجاز بيانى ؟ أم أن فهما أصيلا لطبيعة المعجزة القرآنية لابد أن يتناول الآية — لا من جهة الوقوف عند عبارتها

---

(١) راجع : نظرة فى الإعجاز — مالك بن نبى حيث يقول : « إن لإعجاز القرآن صفة يدركها العربى فى الجاهليـة بذوقه الفطرى، أو يدركها بالتذوق العلمى واللغوى كما فعل الجاحظ مثلا، ولكن المسلم اليوم قد فقد فطرة العربى فى العصر الجاهلى وإمكانات عالم اللغة فى العصر العباسى » ص ١٩ .

وحدها كما فعل البيانيون القدماء ولكن — من حيث علاقة تركيبها بنفسية المخاطبين ، وهو أمر يستوى فى فهمه العربى وغيره[1] إذا أحسن إيضاحه[2]، ويرتفع بمباحث الإعجاز إلى مستوى إنسانى .

نعم : لقد اختلف التناول الأدبى للإعجاز القرآنى فى العصر الحديث حيث أصبحت النظرة الجامعة إلى النص عامة وسيلة المؤلف ، ومال المحدثون إلى الشعور بعدم جدوى الوقوف عند العبارة وحدها كما فعل الأقدمون مما قد يناسب من يحتفظون بذوق العربية الفطرى ، وتركزت جهودهم فى مباحث الإعجاز على ما يكشف عن إمكانات النص النفسية ، وما يشتمل عليه من قيم إنسانية ، تتخطى حدود العصر وبيئته اللغوية ، وهو اتجاه هام فى رسالة عامة أرسلت إلى الناس كافة وحمل أصحابها أمانة التبليغ وبأيديهم قرآنهم قائم لا ينسخ ومعجزة تتحدى البشر أجمعين .

ومن هنا كان ارتباط الاتجاه الأدبى بمباحث الإعجاز النفسى ، بل لا نعدو الصواب إذا قلنا إن المباحث البيانية الكاشفة عن إعجاز القرآن البيانى لا تكون ذات بال إلا إذا اعتمدت على هذا الطريق النفسى الذى يقوم على إدراك ما استخدمه القرآن من النواميس والقواعد النفسية فى مظاهر الاعتقاد ومسارب الانفعال ونواحي التأثر وجوانب الاطمئنان ، والصلة هنا عميقة واسعة بين التعبير الفنى فى القرآن وطرق أدائه البيانى كأشكال وأجناس

---

(١) سنعرف بعد أن هذا المبدأ نفسه هو حجة المفسرين العلميين فى اتجاههم ، فإذا كانت عناصر النفس الإنسانية واحدة لا تتغير حيث كان اهتمام المفسر الأدبى بكشف الإعجاز النفسى فى القرآن ، فإن حقائق العلم أيضاً عامة يستوى فيها العربى وغيره ، ومن هنا كان اهتمام المفسر العلمى بالكشف عن الإعجاز العلمى فى القرآن الكريم .

(٢) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٣٠١ .

أدبية معبرة ، وبين خلجات النفوس والضمائر والمعانى الذهنية والنفسية ؛ والمشاعر والوجدانات ، والأمثلة على هذا — كما يقول أحد المفسرين — هي القرآن الكريم كله حيثما تعرض لمعنى مجرد أو حالة نفسية أو صفة معنوية أو نموذج إنسانى أو غير ذلك مما يتعلق بالوجدان حيث يبلغ القرآن الغاية فى ذلك بمادته وطريقته ويجمع بين الغرض الدينى والغرض الفنى من أقرب طريق ومن أرفع طريق[1] .

ومن هنا أيضاً كانت دعوة الاتجاه الأدبى إلى التفسير النفسى عامة ، وكان لتقدم علم النفس الحديث وكشفه عن كثير من غرائز النفس وطبائعها أثر فى أن يلحظ العلماء والمفسرون ما سبق إليه القرآن من استخداماته النفسية فى تحقيق إعجازه ورسالته ، ويجب هنا منذ البداية وقبل أن نتعرف على ما قدمه المفسر الأدبى فى نظريته عن التفسير والإعجاز النفسى أن ننبه إلى أن المفسر الأدبى حين دعا إلى وصل الدراسة الأدبية بالخبرة النفسية فى درس التفسير إنما أراد بذلك استيحاء الفطرة الإنسانية والذوق العام والنشاط الوجدانى على اختلاف صوره ، حتى يكون متفهم القرآن ومفسره خبيراً بما يمارس هـذا القرآن من رياضة للوجدانات والقلوب وسياسة للأنفس والأرواح ، وكيف تلطف إلى ذلك كله ، وماذا استخدم من حقائق فى هـذه المطالب الوجدانية والمرامى القلبية ، وليس يحتاج المفسر إلى شيء أكثر من حاجته إلى الخبرة النفسية فى فهم الآيات ، وقد ترفع ملاحظة المفسر النفسية المعنى فى الآية إلى أفق باهر السناء خليق بذلك الإعجاز الذى تحدث به السماء على حين يضؤل المعنى بدون هذه الملاحظة ويمسى ساذجاً قريباً لا تكاد النفس تطمئن إليه[2] .

---

(١) التصوير الفنى فى القرآن — سيد قطب ص ٣٣ ، ١٩١ .
(٢) مناهج تجديد ص ٢١٣ .

وهكذا تتوثق الصلة بين الدرس الأدبي للنص القرآني والخبرة النفسية ، ويمتد حميد أثرها إلى تلك القضية الكبرى في الإعجاز ، فماذا قدم صاحب دعوة التفسير الأدبي في مجال التفسير النفسي وعلاقته بالإعجاز القرآني ، يقول أمين الخولي : « إن هذا القرآن من حيث هو فن أدبي معجز ، ثم من حيث هو هدى وبيان ديني لن يدار الأمر فيه إلا على سياسة النفوس البشرية ورياضتها ، لأن الفن هو : نجوى الوجدان ، والدين هو : حديث الاعتقاد وخطاب القلوب ، فصلته بالنفس ومناجاته للأرواح أوضح من أن يستدل لها أو تخص بالشرح .

فالنظر الصائب إلى القرآن والفهم الصحيح له ، أو بعبارة أكثر صراحة تفسيره لا يقوم إلا على إدراك ما استخدمه من ظواهر نفسية ونواميس روحية ، أدار عليها بيانه مستدلا ، وهاديا ، ومقنعاً ، ومجادلا ، ومثيراً ، ومهدداً ، فأصبح ما ينبني عليه هـذا التفسير هو القواعد النفسية وأصدق ما اهتدى إليه العلم قديماً وحديثاً عن تلك الشئون . . . فليس يصح أن تعلل عبارة من عباراته ، أو يحتج للفظ في آية من آياته ، أو يستشهد لأسلوب من أساليبه إلا بموقعه كله من النفس ، وبما كشف العلم عن هـذا الموقع وما سبر من أغواره فبالأمور النفسية لا غير يعلل إيجازه وإطنابه ، وتوكيده وإشارته ، وإجماله وتفصيله ، وتكراره وإطالته ، وتقسيمه وتفصيله ، وترتيبه ومناسباته ، وما قام من تعليل هـذه الأشياء وغيرها على ذلك الأصل فهو الدقيق المنضبط ، وما جاوز ذلك فهو الادعاء والتمحل ، أو هو أشبه شيء به[1] .

---

(١) مناهج تجديد ص٢٠٣ ، وانظر تنوع خطاب القرآن إيجازا وإطنابا بتنوع المخاطبين تفسير المنار ١/٤٥٣ .

ونلاحظ هنا أن الأمور النفسية التى تهداها القرآن – وكشفت عن إعجازه النفسى – بوصفه فنا أدبيا معجزا ، أو هديا وبيانا دينيا كما تنص الفقرة الأولى السابقة – تستخدم أول ماتستخدم وتكشف أول ماتكشف عن العلل الحقيقية لصور الأسلوب القرآنى وأشكاله المختلفة والمتنوعة المشار إليها فى الفقرة الثانية ، ولهذا ارتبطت الأمور النفسية بالبلاغة والبيان (أو بالمنهج الأدبى) أكثر من ارتباطها بمقصد الهدى الدينى والموعظة الدينية ، لأن هذا المقصد الأخير ثانوى فى نظر أصحاب الاتجاه الأدبى ، وإن كان من الصعب فى الحقيقة التفريق بين المقصدين فى القرآن لسبب بسيط هو أن القرآن المعتمد على الأمور النفسية – من حيث هو فن أدبى معجز هو نجوى الوجدان والشعور ، ومن حيث هو هدى ودين هو حديث الاعتقاد وخطاب القلوب ، وغير خاف تلبس المقصدين ببعضها ، كما ليس بخاف أيضا التجاء المفسر الأدبى إلى مقصد القرآن الهدائى فى بناء دعوته إلى التفسير النفسى ، كما لاذ بهذا المقصد من قبل فى معارضته للتفسير العلمى .

ثم يستطرد صاحب المنهج الأدبى فى دعوته ليكشف لنا عن الإعجاز النفسى للقرآن بوجهه الذاتى[1] ، فيقول : « إذا ماهدى البحث النفسى – وقد هدى ما تم منه حتى الآن – إلى أن القرآن الكريم قد راعى قواعد نفسية عن مظاهر الاعتقاد ومسارب الانفعال ونواحى التأثر ، وجوانب الاطمئنان ، وأثار من هذا ما أيد حجته وأظهر دعوته ، وكان مثل ذلك من معرفة شئون النفس الإنسانية لم يهتد إليه العلم بعد فوق أن يهتدى إليه هذا

(١) فى توضيح الإعجاز الذاتى والإضافى راجع: تفسير المنار ١/١٩٦ ، القرآن العظيم – هدايته وإعجازه – عرجون ص ١٣٣ ، الظاهرة القرآنية – ص ١٦ – ١٧ من تقديم محمود شاكر .

الأمي البادي ، فقد جاء القرآن نسيجا على قوالب دقيقة وأنوال نفسيه لا يد لمتفنن بها ولا سبيل - في عهد نزوله على الأقل - إلى التزامها ورعايتها ، بل لم تكن سبيل إلى التكهن بطرف منها - إذا ما كان ذلك كله فهذا صنيع فوق قدرة البشر وقوى الناس ، وذاك قول في الإعجاز وعلته النفسية منته إلى علم ما لم يكن ، وضبط ما كان مجهولا بعيد المنال مما هو أساس الفن الأدبي ودعامته ... وتلك جملة من الإعجاز النفسي قـــد يكشفها مترادف الأمثلة ويجليها متتابع الشواهد[1] وينتهي إلى تأييدها تفسير جديد للقرآن على هذا النمط[2].

وهكذا ينتهي المفسر الأدبي إلى دعوته الصريحه لإنشاء تفسير نفسي جديد يعطى للدلالة النفسية قيمتها ويقدم التعليل الصحيح للإعجاز القرآني ، أو يساهم - على الأقل - في تقديم تصور صحيح لهذا الإعجاز ليكشف عن القيم النفسية والإنسانية في نص القرآن من جهة ، ويدني قضية الإعجاز من الفكر الحديث والعقل الحديث من جهة أخرى ، بل إن حاجة الدين والقرآن إلى مثل هذا التفسير النفسي لا تقل عن حاجة قضية الإعجاز القرآني،

---

(١) يسوق المفسر الأدبي شاهدا من ذلك مسألة التكرار في القرآن الكريم فيقول إن القدماء والمحدثين أشبعوا فيها القول ولكنهم جميعا جلوا هذه المسألة من غير طريقها النفسي الذي هو سبيل الإعجاز الفني في القرآن .. ولا تزال هذه الأقوال تفسح مكانا لمحاولة تعليل يقوم على اعتبار نفسي إنساني عالي تؤيده شواهد من أحوال النفس البشرية واتجاهاتها ، ولعله من وجه ذلك ما يسوقه النفسيون من أن التكرار من أقوى طرق الإقناع وخير وسائط تركيز الرأي والعقيدة في النفس البشرية على هينة وهوادة ... إلى آخر ما يسوق علماء النفس على ذلك من شواهد ومثل عملية تغني عن اختراع الوجوه في تعليل التكرار القرآني وجعله مثار الجدل، والاختلاف.راجع:مناهج تجديد ص ٢٠٥، ٢١٠،وانظر: تفسير المنار ١/ ٢٠٠ .

(٢) مناهج تجديد ص ٢٠٤ .

وفى ذلك يقول صاحب المنهج الأدبى : « هذا الذى مهدنا السبيل إليه من فهم الإعجاز الفنى بالمعانى النفسية يحوج إلى تناول القرآن بتفسير نفسانى يقوم على الإحاطة المستطاعة بما عرف العلم من أسرار حركات النفس البشرية فى الميادين التى تناولتها دعاوة القرآن الدينية وجدله الاعتقادى ، ورياضته للوجدانات والقلوب ، واستلاله لقديم ما اطمأنت إليه وتوارثته عن الأسلاف والأجيال ، وكيف تلطف لذلك كله وماذا استخدم من قوانين نفسية فى هذه المطالب الوجدانية والمرامى القلبية ، وماذا أجدت رعاية ذلك فى إنجاح الدعوة وإعلاء الكلمة وتقرير الإعجاز .

بل نحن أحوج إلى هذا التفسير النفسى للقرآن ولو لم ننته إلى اتخاذ الطريق النفسى فى فهم الإعجاز ومحاولة دركه ، لأن هذا الفن القرآنى وهذا الموضوع الاعتقادى جانبان من جوانب الحياة الوجدانية لا يفهم وجه القول فيهما إلا على نور الخبرة بالوجدان وحياة الإنسان القلبية العاطفية وما ينتبه إليه فى تلك الناحية يكون أعود على فهم القرآن وأغراضه من أى جهد آخر فى غير هذا الاتجاه ، فلقد تكون اللمحة النفسية فى المعنى القرآنى أحسم لخلاف بعيد الغور كثير الشعب بين المفسرين قد تأثلوا له البراهين النظرية والأقيسة المنطقية ، وتلاقوا فيه بصنوف الأعاريب ، ومعقد الصناعة النحوية البعيدة عن روح الفن أو المحاولات البيانية الجافة إلى النظارات الجدلية المسفة التى يولدها الفكر الراكد والأفق المعتم[1] .

ويحاول المفسر الأدبى أن يضع المحاذير أمام الانخراط والاندفاع فى تيار المصطلحات النفسية الحديثة التى لا تثبت على حال كنظريات العلم التجريبى

---

(١) مناهج تجديد ص ٢١١ .

وفروضه ، أو الادعاء بسبق القرآن إليها واستخراجها منه ، وهو حذر محمود ، ولكن الملاحظ أن تقرير الدعوة إلى التفسير النفسي في صورته النظرية لم يعبأ بهذه المحاذير ، كما أن المحاولة التطبيقية إذا نجحت في التماسك أمام معطيات علم النفس الحديث ، وحرصت — في نفس الوقت — على أن يكون لها الطابع النفسي المدعو إليه — فسترتد حتماً انطباعاً ذاتياً للمفسر نفسه يكشف فيه عن ذاته ، وتأثير النص القرآني على وجدانه هو ليسجل لنا هذه الأحاسيس النفسية والمشاعر الشخصية ، لأن مثل هذه المحاولة إذا لم تستفد بهذه المعطيات أو تكشف عن أعماق المفسر نفسه فلن يكون لها طابعاً نفسياً أو نزعة نفسية تدخلها ضمن ما يدعو إليه المفسر الأدبي وتشتد الحاجة إليه من تفسير نفسي .

يقول المفسر الأدبي : « .. ثمة معنى بعيد قد سبقت إليه أوهام قوم في هذا العصر فآثرت أن أنبه القصد إليه وهو استخراج قضايا علم النفس ونظرياته من القرآن مع بادي جور ذلك على منزلة القرآن وجليل مقامه ، ولا نناقش هؤلاء ، وإنما ننبه أننا نريد إلى شيء من ذلك في تبين الإعجاز وتفهمه ، فنحن ندع علماء النفس في تجاربهم العلمية ومشاهداتهم الواقعية ليكشفوا عن خصائص النفس الإنسانية لا نقلقهم في شيء منه ولا نرى سبق القرآن إليه أو تقدمه على الأجيال بأصله ، بل نتلقاه منهم لنعتمد عليه في بيان الوجه النفسي للإعجاز ، مؤيدين هذا البيان بفضل ما عرف محدثو الباحثين عن الظواهر النفسية ، وما يسجله تاريخ ذلك البحث من جهل الأوائل بما عرف هؤلاء الأواخر ، إذ أن ما كان من معارف الإنسانية لذلك العهد

لا يفي ولا يكفي في التعريف بطواياها ولا يهدي المنتدب لقيادتها على أساس من فطرتها[1] .

ومن الواضح هنا أن الاستجابة التامة لمثل هذه الدعوة لابد مفضية إلى تورط المفسر النفسي والارتماء في أحضان نظريات علم النفس ليصبح في صف واحد هو والمفسر الذي يخضع النص القرآني لنظريات العلم التجريبي وفروضه ، ذلك الذي عارضه المفسر الأدبي من قبل ، ولكن المفسر الأدبي يتغاضى عن تلك المسألة التي تدمغ موقفه بالثنائية وتفكيره بالازدواجية ، التي تفرق بين المتساويين دون سبب واضح وراء التفريق بينهما .

وعلى الرغم من ارتفاع الدعوة إلى ربط القرآن بعلم النفس فإن المفسرين المحدثين لم يسرفوا في تلمس هذا العلم ما يكشف عن تفسير أدبي للنص ، وإنما كانت جهودهم في ذلك المجال لا تتجاوز اللمحة هنا وهنالك تكشف عن الجانب النفسي من الآية دون أن يمثل مجموع هذه اللمحات أو الملاحظات اتجاها عاما في التفسير أو حتى تيارا واضح المعالم ضمن الاتجاه الأدبي ، ولقد كان ذلك توفيقاً من جانب المحدثين ، ذلك أن ربط القرآن الكريم بنظريات علم النفس جملة - كربطه بنظريات أي علم آخر - مسألة خطرة ، قد تنزلق بالمفسرين إلى آفاق من الضلال لا تنتهي عند حد ، فحتى الآن لم تستقر بعد نظريات هذا العلم ، ولقد بدأ علم النفس الحديث نظراً فلسفيا في طبيعة النفس البشرية ، وهو الآن ملاحظات تجريبية لكشف أغوارها ، ولا يستطيع أحد الجزم بصحة النتائج في الحالين جزما يرتفع إلى مستوى اليقين ، ولا تزال تتجدد يوما بعد يوم نظريات في النفس الإنسانية ، فربط النص المقدس بهذه النظريات المتغيرة ربما لا يكون مفيدا[2] .

---

(1) مناهج تجديد ص ٢٠٢ .

(2) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٣٧٩ - ٣٨٠ .

وليس معنى ذلك أن ليست هناك حقائق نفسية عامة لا يسع أحد إنكارها، ويمكن استهداؤها فى تفسير النص القرآنى، والأمر شبيه هنا بحقائق العلم التجريبى ونظرياته لا يصادم النص القرآنى الأولى ولا يتعارض معها ضرورة أنها حقيقة، أما غيرها فما لا يسع عاقل أن يربط النص القرآنى بها أو يجعله مسئولا عن تقلبها وفسادها.

ومهما يكن من أمر فمن الضرورى التفرقة بين نوعين من الثقافة النفسية : أولهما يستوحى الفطرة الإنسانية والذوق العام والنشاط الوجدانى على اختلاف صوره، والثانى يفرض أفكاراً معينة عن طبيعة النفس البشرية عن طريق دراسة بعض الظواهر المرضية وغيرها، وهى أفكار تقبل النظر، وتلقى بعض المعارضة، فالثقافة الأولى عامة، وهى التى يمكن ربط النص القرآنى بها، أما الثانية فإنها لم تزل فى دور المناقشة، ومن ثم لا يجوز إقحامها فى مجال التفسير القرآنى.

وإذا ما كان من الضرورى هنا التعرف على أمثلة من ذلك فأمامنا ما استقر فى الدراسات النفسية وأصبح من قبيل الثقافة العامة الشائعة من أن أكبر دواعى المرض النفسانى هو علة الانقسام الداخلى . . . أو الحيرة بين حياة الروح وحياة الجسد، بين عالم الملكوت وعالم الشياطين . . . كل هذا قد يؤدى إلى الفصام فى نفس الإنسان، وقد نبه بعض المفسرين إلى أن فى الإسلام عصمة من أدواء هذا الفصام الذى يمزق طوية الفرد، إذ ليس فى الإسلام عداء بين الروح والجسد، بل إن فى اسم الإسلام دليلا على ما فى العقيدة الإسلامية من دعائم الثقة واليقين.

ونجد مثل تلك الملاحظات بصفة خاصة فى محاولات الأمناء من تلاميذ أمين الخولى مثل ما يشير إليه بعضهم من أن القرآن يقرر بأسلوبه النفسى الخاص أن وقوع الساعة جائز فى كل وقت، ويزيل الشك فى ذلك بنوع من الإيحاء

تصبح به الساعة قريبة كل القرب بمقياس الوجدان لا بمقياس الزمن [1] ، وفي تأكيد الحساب يوم القيامة معنى نفسي خاص هو الإشارة إلى أن الإنسان لا ينزلق إلى المعصية عن جهل مطلق ولا عن غفلة تامة ، بل إن عليه من نفسه رقيباً يرشده إلى الحق والخير وينهاه عن الظلم والجور « بل الإنسان على نفسه بصيرة » (١٤ القيامة) .

كما نجد ملاحظة أخرى عن الفرق بين وصف الله لعصا موسى مرة بأنها جان ، وأخرى بأنها حية ، فالقرآن في استعماله لهذه الألفاظ إنما يقصد إلى ما تثيره من انفعالات وما توحى به من عواطف ، وهو إنما يستعمل لفظ الجان حين يقصد إلى الحديث عن موسى عليه السلام لتصوير عاطفة الخوف وغريزة الهرب ، وذلك عند رؤية العصا تتحرك ولذا نراه يقول بعد لفظ الجان « ولى مدبرا » والجان فيما نرى مثير للخوف ينفر منه الناس ويولون ما أسعفتهم أرجلهم . . . ويستعمل القرآن لفظ الثعبان أو الحية حين يقصد إلى تصوير ما حصل بين موسى والسحرة ، أو موسى وفرعون ، وبعبارة أخرى حين لا يقصد إلى تصوير خوف موسى حين يرى العصا تهتز [2] .

ومثل هذه الملاحظات النفسية التي تتعمق النفس البشرية بصفة عامة لا تعد من قبيل الارتباط بمصطلح خاص من مصطلحات علم النفس ، ولا يكون الاستفادة منها مما يحمل النص القرآني ما لا يحتمل ، أو يربطه بدراسات ومباحث لا تزال في جملتها تجرى على فروض لا ترتفع إلى مستوى العلم الحق [3] .

---

(١) من وصف القرآن ليوم الحساب ص ١٥١ .

(٢) الفن القصصي في القرآن الكريم — خلف الله ص ١٣٨ .

(٣) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٣٨٥ — ٣٨٦ ، وبإمكان الدارس تتبع الكثير من ذلك عند الشيخ عبد الوهاب حمودة في كتابه « القرآن وعلم النفس » ، أو عند الشيخ عبد الوهاب النجار في قصص الأنبياء ، أو فلسفة المعرفة في القرآن لعلى عبد العظيم .

وهذه الملاحظات النفسية التي تكشف عن معطيات النص ومراعاته لنفسيات المخاطبين إنما هي شيء آخر يبتعد عما يسمى بالإحساس الذاتي والانطباع النفسي أو الشخصي لدى المفسر أو الشعور الخاص بوقع النص عليه، أو - باختصار - بمجموع ما يشكل تجربة المفسر مع النص، وعلى الرغم من أن هذه التجربة الذاتية بعيدة عما دعا إليه المفسر الأدبي من تفسير نفسي إلا أنها ترتبط بأوثق الروابط باتجاه التفسير الأدبي العام، لأن التذوق الأدبي للنص والاستغراق فيه والشعور به جانب أساسي - أو هو الخطوة الأولى - في تفسير النص تفسيرا أدبيا، حتى لقد ذهب بعض المهتمين بذلك إلى حصر التجربة الأدبية الجمالية في مجال الذات وحدها دون الموضوع (١).

وقد شهد النص القرآني في العصر الحديث بعض التجارب والمحاولات من هذا النوع وهي تجارب لقي بعضها من الناس مواقف متنوعة أحيانا ومتعارضة في أحايين كثيرة، فمن موقف الحب والاعتبار إلى موقف الحرق والإعدام، ومن موقف الإهمال والترك إلى موقف الاعتراض والنقد، وهي في جملتها مواقف لا يخفى على المعاصر - فضلا عن الدارس - ما كان وراءها من أسباب دينية سياسية، وفكرية اجتماعية، وما يهمنا الآن منها جملة هو الموقف الأخير الذي يحكم على التجربة نفسها وما إذا كانت في حقيقتها تفسيرا للنص، أم أنها تفسير للتجربة الذاتية في قراءته ولم تزد على ترديد الإحساس إزاء النص، ونكتفي إلى حين - على طريق شرعية مثل هذه التجارب واحتلالها مكانا بين محاولات التفسير - بوجهتي نظر تكاد تكونا متقابلتين.

وتذهب وجهة النظر الأولى إلى ترجيح جانب التذوق الذاتي للنص على الجانب الموضوعي، لأن مثل هذا التذوق الذاتي الفردي - فضلا عن أهميته

(١) مشكلة الفن ص ٢٥٠ نقلا عن الفكر الديني ص ٣٩٢.

فى التفسير - فإنه لا يبعد كثيرا عن التدبر والتأمل ، أو قل إنه نفس التدبر والتأمل ، التدبر والتأمل فى النص القرآنى ، والتدبر والتأمل فى نفس الإنسان وكلاهما مأمور به فى القرآن الكريم ، ويعتقد بعض المعاصرين أنه مما لا غنى عنه أن ندرك أننا لن نستطيع النفاذ إلى المعنى الباطنى للقرآن الكريم قبل أن نتمكن نحن من النفاذ إلى أعماق أبعاد كياننا ، أو قبل أن تحل علينا بركات السماء . . . فإننا إذا التمسنا معنى القرآن الكريم سطحيا ، وإذا كنا نحن على كثير من السذاجة بحيث نطوف على سطح كياننا ووجودنا غير مدركين كنه ذواتنا عندها يبدو لنا القرآن الكريم كتابا ذا معنى سطحى ، فهو والحالة هذه يخفى عنا أسراره فلا نستطيع النفاذ إلى أعماقها ، ولا يتأتى للمرء أن ينفذ إلى أعماق المعنى الباطنى للنص المقدس إلا بجهد روحى مضن[1] .

وهكذا لا ينهض لهذا النوع من التفسير إلا إنسان ثقة فى الموضوع إنسان حاول هو نفسه أن ينفذ إلى أبعاد وجوده ، لأن المرء حين ينظر فى كتاب مقدس يرى فيه ما يراه فى أعماق ذاته ، والمعنى الذى يستخرجه من النص يعتمد كثيراً على مكانة المرء وشخصيته ، وينقل صاحب هذه النظرة عن أحد الشعراء الفارسيين المفسرين للقرآن الكريم تشبيها يوضح فيه العلاقة بين ذات المفسر والنص المدروس فيقول : « يشبه القرآن الكريم عروسا لا تسفر لك عن وجهها ، فما عليك إذن إلا أن تكشف أنت الحجاب عنها ، وإذا أنت أنعمت النظر فيه مليا ولم تحصل على السعادة ، ولا على التكشف الحقيقى فالسبب فى ذلك أن كشفك الغطاء كان فيه صد من قبل العروس . . . كذلك القرآن الكريم يجلو نفسه للإنسان بالشكل الذى يريد ، لكنك لن ترفع عنه الحجاب إلا إذا سعيت للتمتع به والغوص على مكنون معانيه كى تنهل من ينابيع المعرفة ما فيه شفاء لصدرك ، فإنه لا يلبث أن يسفر لك عن وجهه وإن لم تزح أنت الحجاب عنه[2] .

(١) مشكلة الفن ص ٢٥٠ نقلا عن الفكر الدينى ص ٣٦١ .
(٢) الإسلام - أهدافه وحقائقه ص ٥٤ .

ولقد عرفنا قبل مقدار ما تستند إليه مثل تلك النظرة من النصوص الشرعية والدعائم التي يتجاوز بها الفهم للنص إلى بعيد عن حدوده الظاهرة اعتماداً على التدبر والتفهم ، والترديد للنص ، أو قل المعايشة والتأمل وتسجيل ما يقع في النفس وينطبع عليها في تجربتها مع النص القرآني ، مثل تلك النصوص والدعائم يأتي على رأسها ماروى من أنه ﷺ كان يردد « بسم الله الرحمن الرحيم » (١ الفاتحة) مرات كثيرة تدبراً لمعانيها(١).

أما النظرة الثانية فتحذر من خطر الاعتماد على الذاتية في مجال التفسير ، وهي إن كانت تعترف من جهة بأن التحليل الفني الكامل للنص القرآني يعد عملا صعبا يستعصى على التحقيق،وتقرر أن التذوق الفردي جانب أساسي في تلقي النص من جهة أخرى إلا أنها ترى ضرورة الاتفاق على أساس ما حتى نتقي خطر الاعتماد على الإحساس الفردي المباشر في التفسير ، ولأننا إذا أطلقنا العنان لكل قارئ يستبطن ذاته لاستخراج مكنونات النص فربما ينتهي بنا الأمر إلى أن نجد من تفسير النصوص ما يساوي عدد القارئين(٢) .

ولكن هذا لا يعني إلغاء جانب الاستغراق في النص والشعور به ، فهذا جانب أساسي في تفسير أي نص أدبي رفيع ، ولكنه ليس الاستغراق التام الذي يتجاهل جانب الجمال في النص ، إن شيئاً من التوازن بين الذات والموضوع والتنبيه إلى المقاييس الجمالية الدقيقة مع استشعار التعاطف الوجداني

---

(١) راجع : أسس التجديد التفسيري ومشروعيته ص ٢١٣ .
(٢) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٣٦٠ .

بين النص والمفسر الأدبي قد يقدم لنا تحليلا أدبياً مفهوماً له ، ويأمل صاحب اقتراح التوازن بين الذات والموضوع في العثور على أسس جمالية موضوعية يكشف بها عن أسرار النص الأدبي ، حتى لا يعطى للتذوق الأدبي وحده كل هذه القيمة السحرية الغامضة ، فيصبح سلاحاً في يد المفسر يستعمله كلما أعوزه التعليل الجمالي الواضح ، أو يصير التأمل وحده هو الموضوع الرئيسي في علم الجمال كله[1] .

ويضيف صاحب هـــذا الاقتراح فوق الأسس الجمالية المبتغاة بعض الشروط والقواعد التفسيرية العامة التي تحفظ هذا التوازن المنشود في العملية التفسيرية بين حقيقة النص وموقعه على النفس ، حتى لا ينطلق المتأولون بوجدانهم الخاص مترفعين عن كل قيد لغوي يرتبط بقواعد الكلام العربي من جهة ، أو تاريخي يتعلق بمناسبات النزول من جهة أخرى ، فإن هذا وذاك مما ينبغي أن يلم به المفسر ويرتبط به في فهم النص[2] .

وعند هذه القواعد البدهية — وغيرها — التي تحكم سائر المفسرين مهما اختلفت مشاربهم فضلا عن المستبطنين ذواتهم — سوف نحتكم لنرى ما إذا كان بعض المحدثين من ذوي هذه النزعة قد استغرقتهم التجربة فعجزوا عن التفريق بين حقيقة النص وبين موقعه على النفس وبذلك لم يقدموا لنا تفسيراً لتجربتهم الذاتية في قراءته لأنهم لم يزيدوا على ترديد ما يحسونه إزاء النص[3] — أم أن أمر هؤلاء لم يكن كذلك حقيقة بحيث لم نجد عندهم خروجاً في

(١) الفكر الديني ص ٣٦١ .

(٢) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٣٦٣ .

(٣) السابق ص ٣٦٠ .

تجربتهم الذاتية على ما تعارف عليه المفسرون من قواعد فى هذا الشأن سواء ما أشار إليه صاحب اقتراح التوازن بين الذات والموضوع أو مالم يشر إليه، وأن تصريح هؤلاء بما يشعر بحرصهم على تأكيد مكان الذوق فى تلقى النص كان يحمل الكثير من نمط النفس الذى ذهب بهم إلى حد تسميتهم لأحد آثارهم النادرة فى تفسير القرآن الكريم — على طول تاريخه — بأنه حياة وعيش « فى ظلال القرآن » ليس أكثر من هذا .

المبحث الثانى

أهم محاولات الاتجاه الأدبى

(أ) من المنهج التقليدى

١ — فى ظلال القرآن — سيد قطب

لعل كتاب « فى ظلال القرآن » فى تفسير القرآن الكريم لسيد قطب أحد أثرين هامين[١] فى التفسير الحديث فى مصر أثارا من الجدل والنقاش حولهما مالم يثر حول غيرهما، وذلك لما اختص به الأثر الأول من تمثيله لفكر جماعة دينية استهدفت خدمة الإسلام وإعلاء كلمته واستعادة سلطانه ، ولما تميز من قواعد منهجية التزمها على طوله وكانت فى جانب منها صورة مشرقة للتجديد التفسيرى وفى جانب آخر تخففا من بحوث غير ضرورية،ثم لما تمتع به صاحبه من نظرة ذاتية وفنية قربت كثيراً بينه وبين مذاهب الفن وإن كانت لم تخرجه عن وجهته التوجيهية الهدائية ، فجاء فى نظرنا مزدوج الاتجاه جامعاً للهدائية والأدبية فى آن واحد[٢] .

---

(١) أما الأثر الثانى فهو جواهر القرآن فى تفسير القرآن الكريم للشيخ طنطاوى جوهري وسنعرض له قريباً .

(٢) من المحاولات الشبيهة بمحاولة الشهيد « التفسير القرآنى » لعبد الكريم الخطيب التي يقول فى مقدمتها : إننا فى صحبتنا للقرآن لا نقيم نظرتنا على غير كلماته وآياته، ولا نخط على هذه الصفحات غير ما يسمح لنا به النظر فى كلماته وتدبر آياته ، إننا لا نفسر القرآن بالمعنى المعروف للتفسير فى هذه الصحبة التى نصحب فيها كتاب الله ... وإنما نحن نرتل آيات الله ترتيلا ... ثم نقف لحظات نلتقط فيها أنفاسنا المبهورة لما تطالعنا به الآية أو الآيات من عجب ودهش وروعة ، ثم نمسك القلم لنمسك به على الورق بعض ما وقع فى مشاعرنا من صور العجب والدهش والروعة . راجع : التفسير القرآنى ١/١١ .

ويمكن أن نقول مسبقاً أن مثل هذه الاعتبارات كانت وراء تسمية الرجل لكتابه « فى ظلال القرآن » حتى يعفى نفسه من قيود مثقلة تعوق التحامه بالقرآن والعيش فى ظلاله ، ويعفى غيره فى ذات الوقت من الالتزام بما يقدم من أفهام وانطباعات نفسية للنص القرآنى ، هذا فوق ما تشعر به هذه التسمية من أدب جم وتواضع حميد ، خليق بأن يتحلى بهما من عاش حياته فى رحاب القرآن ، ثم بذلها فداء عقيدة القرآن .

ولقد تبدو فنية الاتجاه وأدبيته عند الشهيد ــ كما تبدو الذاتية والانطباعية ــ واضحة جلية تطالعك منذ النظرة الأولى فى تفسيره ، بل منذ السطور الأولى كذلك ، ولكن لمحاته فى فهم الأسلوب القرآنى وخصائص التعبير القرآنى ، ثم خواطره الذوقية وانطباعاته النفسية دائرة كلها فى فلك هداية القرآن وتوجيهات مبادئه التى يبسطها الشهيد ويقربها من نفوس المؤمنين لعل الله ينفع بها ويهدى ، فالهدى حقيقة القرآن ، والهدى طبيعته ، والهدى كيانه وماهيته ، والقرآن كتاب دعوة ودستور نظام ومنهج حياة ، وقد جعل الله من منهجه مفاتيح كل مغلق وشفاء كل داء ، « وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين » (٨٢ الإسراء) ، « إن هــــذا القرآن يهدي للتى هي أقوم»[1] (٩ الإسراء) .

وفى إطار هذا الهدى القرآنى يصور الشهيد فى مقدمة تفسيره محور الفكر عنده ، أو قل فلسفته كلها فى شحذ هم المسلمين لبعث الإسلام من جديد ، وكما يقول : « لقد عشت ــ فى ظلال القرآن ــ أتملى ذلك التصور الكامل الشامل للوجود ، لغاية الوجود كله ، وغاية الوجود الإنسانى وأقيس إليه

---

(١) فى ظلال القرآن ــ سيد قطب ١ / ١٥ ، ١٨ ، ٣٨٠ ، ٥٥ طبع دار الشروق سنة ١٩٧٥ .

تصورات الجاهلية التي تعيش فيها البشرية في شرق وغرب .. وأسأل كيف تعيش البشرية في الدرك الهابط وفي الظلام البهيم ، وعندها ذلك المرتقى العالي وذلك النور الوضيء .

وعشت — في ظلال القرآن — أحس التناسق الجميل بين حركة الإنسان كما يريدها الله وحركة هذا الكون الذي أبدعه الله . ثم أنظر فأرى التخبط الذي تعانيه البشرية في انحرافها عن السنن الكونية ، والتصادم بين التعاليم الفاسدة الشريرة التي تملى عليها وبين فطرتها التي فطرها الله عليهـــا ، وأقول في نفسي : أي شيطان لئيم هـذا الذي يقود خطاها إلى هـذا الجحيم(١) ؟

وينتهي الشهيد من فترة الحياة — في ظلال القرآن — إلى يقين جازم حاسم : أنه لا صلاح لهـذه الأرض ولا راحة لهذه البشرية ولا طمأنينة لهذا الإنسان ولا رفعة ولا طهارة ولا تناسق مع سنن الكون وفطرة الحياة إلا بالرجوع إلى الله ، والرجوع إلى الله — كما يتجلى في ظلال القرآن — له صورة واحدة وطريق واحد ... واحد لا سواه ، إنه العودة بالحياة كلها إلى منهج الله الذي رسمه للبشرية في كتابه الكريم ، إنه تحكيم هذا الكتاب وحده في حياتها والتحاكم إليه وحده في شئونها ، وإلا فهو الفساد في الأرض والشقاوة للناس والارتكاس في الحمأة والجاهلية التي تعبد الهوى من دون الله « فإن لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهواءهم . ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله إن الله لا يهدى القوم الظالمين » (٥٠ القصص) .

إن الاحتكام إلى منهج الله في كتابه ليس نافلة ولا تطوعا ولا موضع

---

(١) في ظلال القرآن ١ / ١١ .

اختيار ، إنما هو الإيمان ، أو فلا إيمان « وما كان لمؤمن ولامؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم » (٣٦ الأحزاب) « ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لايعلمون . إنهم لن يغنوا عنك من الله شيئاً وإن الظالمين بعضهم أولياء بعض والله ولى المتقين » (١٨ — ١٩ الجاثية) ، والأمر إذن جد إنه أمر العقيدة من أساسها وأمر سعادة البشرية أو شقائها ، إن هذه البشرية — وهى من صنع الله — لا تفتح مغاليق فطرتها إلا بمفاتيح من صنع الله ولا تعالج أمراضها وعللها إلا بالدواء الذى يخرج من يده . . ولكن هذه البشرية لا تريد أن ترد القفل إلى صانعه ولا أن تذهب بالمريض إلى مبدعه . . ولا أن تستفق المبدع الذى أنشأ هـذا الجهاز العجيب ، الجهاز الإنسانى الدقيق اللطيف الذى لا يعلم مساربه ومداخله إلا الذى أبدعه وأنشأه ؟ « إنه عليم بذات الصدور . ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » (١٣ — ١٤ الملك) .

ومن هنا جاءت الشقوة للبشرية الضالة الحائرة التى لن تجد الرشد والهدى ، ولن تجد الراحة والسعادة إلا حين ترد الفطرة البشرية إلى صانعها الكبير[١] .

ويوازن الشهيد بين ما عليه البشرية اليوم وما كانت عليه عندما تسلم الإسلام قيادة البشرية ، وقد أسنت حياتها وتعفنت قيادتها ففسدت الأرض وذاقت البشرية الويلات « ظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت أيدى الناس » (٤١ الروم) ، فإذا اليوم محتاج إلى ما احتاج إليه الأمس من التصور الجديد الذى أتى به القرآن للوجود والحياة والقيم والنظم ، فحقق للبشرية واقعاً

---

(١) فى ظلال القرآن ١٥/١ .

اجتماعيا فريداً ، وشهد الإنسان مولداً جديداً أعظم في حقيقته من المولد الذي كانت به نشأته ، إذ رأى الإنسان نفسه بهذا المولد أكرم بكثير من كل تقدير عرفه من قبل ومن بعد ، إنه إنسان بنفخة من روح الله وهو بهذه النفخة مستخلف في الأرض — مسخر له كل ما فيها ، فهو الكائن الأعلى في هذا الملك العريض والسيد الأول في هذا الميراث الواسع ودوره في الأرض إذن وفي أحداثها وتطوراتها هو الدور الأول[1] .

أما حين وقعت النكبة القاصمة ونحى الإسلام عن القيادة لتتولاها الجاهلية مرة أخرى في صورة من صورها الكثيرة ، صورة التفكير المادى الذى تتعاجب به البشرية اليوم كما تتعاجب الأطفال بالثوب المبرقش واللعبة الزاهية الألوان — فإن سيادة الإنسان قد اهتزت، وأصبح عبداً في الأرض ومسوداً ، كما هو في العالم المادى اليوم ، ولقد أراد له أنصار المادية المطموسون دوراً صغيراً تابعاً للآلة الصماء وهو السيد الكريم ، ولكن كل قيمة من القيم المادية لايجوز أن تطغى على قيمة الإنسان ولا أن تستذله أو تستعلى عليه ، وكل هدف ينطوى على تصغير قيمة الإنسان مهما يحقق من مزايا مادية هو هدف مخالف لغاية الوجود الإنسانى ، فكرامة الإنسان أولا ، ثم تجىء القيم المادية تابعة مسخرة[2] .

بهذه الفلسفة وبهذه المنزلة للإنسان في تلافيفها يتلقى الشهيد النص القرآنى يأخذ منه مايشير إليه من حقائق كونية وإنسانية ، ومن تصور للوجود وارتباطاته ، ومن إيحاء بطبيعة الإنسان وقيمه وموازينه ، وهكذا قبل أن ينقل الشهيد للناس جمال القرآن وفنيته ، ويبرز لهم صوره كما يراها فى نفسه،

---

(١) فى ظلال القرآن ١ /٥٤ .

(٢) السابق ١ /٥٤ .

ويسجل لهم خواطره وانطباعاته من فترة الحياة في ظلال القرآن يقدم لهم حقائق القرآن وتصوراته وإيحاءاته ، ومن هنا لانستطيع أن نتلقى بارتياح الزعم بأنه لم يزد على ترديد ما أحسه إزاء النص فحسب ، فهو يرى أن التعبير القرآني يؤلف بين الغرض الديني والغرض الفنى فيما يعرضه من الصور والمشاهد ، بل إنه يجعل الجمال الفني أداة مقصودة للتأثير الوجداني ، فيخاطب حاسة الوجدان الدينية بلغة الجمال الفنية ، والفن والدين صنوان في أعماق النفس وقرارة الحس ، وإدراك الجمال الفنى دليل استعداد لتلقى التأثير الدينى حين يرتفع إلى هذا المستوى الرفيع وحين تصفو النفس لتلقى رسالة الجمال[1].

لقد شاء الشهيد أن يكون مرجعه الأول والأخير هو القرآن الكريم ، وتأثيره في نفسه ، وكم كان للمفسرين من مراجع وبحوث حجبت عنهم سحر القرآن وتأثيره في نفوسهم ، وهدايته لقلوبهم ، ولكن الشهيد لم يشأ أن يكون واحداً من هؤلاء الذين تنطفىء ضياء الكلمة القرآنية بين مايقدمونه للناس من بحوث واهتمامات تحجب عنهم هدى الله وروحانية القرآن وجماله[2] وإذا كان التفسير عنده انطباع وإحساس وشعور فمصدر ذلك كله وغايته القرآن ، القرآن بإعجازه الفنى وقدرته على التأثير الفكرى والوجدانى .

وإذا ما كانت خلاصة الرأى فى تجربة قطب أنها تفسير لذاته وليست تفسيراً للنص فأحبب به من تفسير ، وأهلا بها من تجربة يلتحم فيها المفسر

(١) التصوير الفنى فى القرآن — سيد قطب ص ١١٧ .

(٢) يتبع استلهام قطب فى التفسير هنا ما كان عليه « إكليمانس » من حرية واستلهام فى النص الدينى المسيحى ، وكان يقول عن نفسه : إذا ظهر أن بعضاً مما نقول به لبعض الناس يختلف عن الكتب الإلهية فدعوهم يعرفون أننا نستلهم الروح والحياة منها فقط دون أن نعطى المعنى الحرفى.راجع : نشأة التفسير فى الكتب المقدسة والقرآن — سيد خليل ص ١٧ .

بالنص القرآنى كأنهما وجها عملة واحدة ، فإذا ما تأمل ذاته فكأنما يتأمل النص يتبين فيه مغزى التنزيل وحكمته وما يكون فيه من مواعظ وعبر واهتداء، وإذا ماتجاوز تفسير النص إلى تعمق ذاته فإنما لتدبر هذا النص وتأمله ، وبيان أثر التأمل العقلى فى نفسه أو النفس الإنسانية عامة ، وهو المغزى العالمى الشامل الذى تدركه القلوب المتفتحة على الخير والتى لاتكون عليها أقفالها ، ومن هنا اصطبغ تفسيره بالدرجة الأولى بتصوير خلجات النفس وهمسات الضمير وهي تتلقى هذا القرآن وتعيش فى ظلاله ، وتصوير آثاره فى النفس وهى تسمع آياته وتتذوق جمالها وتتأثر بصورها ومواعظها أو كما يقول هو : الحياة فى ظلال القرآن نعمة ، نعمة لايعرفها إلا من ذاقها ، نعمة ترفع العمر وتباركه وتزكيه[1] .

لقد تخفف الشهيد من قيود فى التفسير كثيرة ، نعم لم يتعرض لمباحث لغوية ، أو فقهية أو سواها من مباحث القرآن والتفسير المطروقة — كما يقول[2] ، ولكنه تسلح فى فهم القرآن — حيث كان القرآن مصدره ومرجعه وغايته — بما هو أهم من مباحث المفسرين وقيودهم ، تسلح بالشرط الوحيد الذى شرطه القرآن وهو التقوى « فلابد لمن يريد أن يجد الهدى فى القرآن أن يجيء إليه بقلب سليم خالص، ثم أن يجيء إليه بقلب يخشى ويتوقى، ويحذر أن يكون على ضلالة ، أو تستهويه ضلالة ، وعندئذ يتفتح القرآن عن أسراره وأنواره ويسكبها فى هذا القلب الذى جاء إليه متقيا خائفاً حساساً متهيأ للتلقى[3] .

---

(١) فى ظلال القرآن ١/١١ .

(٢) التصوير الفنى فى القرآن ص ٨ .

(٣) روى أن عمر بن الخطاب سأل أبى بن كعب عن التقوى ، فقال له : أما سلكت طريقاً ذا شوك ؟ قال : بلى ! قال : فما عملت ؟ قال: شمرت واجتهدت ، قال : فذلك التقوى .

هذه التقوى سلاحه فى فهم القرآن والحصول على هديه بما تعنيه من حساسية فى الضمير وشفافية فى الشعور، وخشية مستمرة وحذر دائم وتوقى لأشواك الطريق طريق الحياة الذى تتجاذبه أشواك الرغائب والشهوات، وأشواك المطامع، وأشواك المخاوف والهواجس وأشواك الرجاء الكاذب ممن لايملك ضراً ولا نفعاً وعشرات غيرها من الأشواك، فجاء تفسيره بحق ثروة فكرية (اجتماعية وفنية) هائلة ولا يستغنى عنها مسلم معاصر[1].

وتتصل الذاتية والانطباعية عند الشهيد، أو قل التأمل والتدبر فى النص وفى النفس - بوسائل النص القرآنى نفسه التى كان لها كل الأثر والسحر فى نفسية المتلقى، أليس هذا قريباً مما كان يهفو إليه أمين الخولى وهو يقول «فليس يصح أن تعلل عبارة من عباراته أو يحتج للفظ فى آية من آياته أو يستشهد لأسلوب من أساليبه إلا بموقعه كله من النفس» ؟ ولكن إذا كان أمين الخولى قد وقف عند علم النفس يطلب الإحاطة المستطاعة بما عرف من أسرار حركات النفس البشرية فى الميادين التى تناولتها دعاوة القرآن الدينية وجدله الاعتقادى، ورياضته للوجدانات والقلوب[2]... فإن الشهيد قد تجاوز ذلك إلى التعرف على جمال التعبير القرآنى وأثره على النفس ببيان أداته المختلفة فى التصوير وإبداعه فى العرض وجماله فى التنسيق، وقوته فى الأداء، وفى هذا المنحى من دراسته لفنية التعبير القرآنى لم تكن مفردات القرآن وحدها شاغلة له بموسيقاها، ولا تراكيب القرآن وحدها مستأثرة باهتمامه بتناسقها، وترابطها، وإنما كان نظره مركزاً فى الأداة المفضلة للتعبير فى كتاب الله، ولقد وجدها فى التصوير، وراح يتحدث عنها بأسلوب شعرى يستهوى النفوس ويهديها بحق إلى جمال القرآن.

---

(١) فى ظلال القرآن ٣٩/١.

(٢) مناهج تجديد ص ٢٠٣-٢١١.

ومنذ السطور الأولى يبرز الشهيد خصائص التعبير القرآني الفنية التي تمدح الظلال من أقصر طريق في الاتجاه الأدبي ، وفي افتتاحية سورة البقرة نجد حديثاً للقرآن عن الطوائف التي واجهتها الدعوة في المدينة ، ويركز الشهيد على إبراز القرآن لملامح هـذه الطوائف فيكشف لنا عن خصائص التعبير القرآنية التي « تتجلى في قيام الكلمة مقام الخط واللون ، إذ سرعان ما ترتسم الصورة من خلال الكلمات ثم سرعان ما تنبض هـذه الصورة وكأنها تموج بالحياة ... وفي تلك الكلمات القلائل والآيات المعدودات ترتسم صورة واضحة كاملة نابضة بالحياة دقيقة السمات ، مميزة الصفات ، حتى ما يبلغ الوصف المطول والإطناب المفصل شيئاً وراء هذه اللمسات السريعة المبينة الجميلة النسق الموسيقية الإيقاع[1] » .

وعند رسم القرآن لصور هذه الطوائف الثلاث وتصويره لنفوسهم نلتقط مشهداً من الصورة الثالثة صورة النفس الملتوية المريضة المعقدة المقلقلة ، صورة المنافقين الذين مثلهم : « كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شيء قدير » (١٩ — ٢٠ البقرة) » إنه مشهد عجيب حافل بالحركة مشوب بالاضطراب فيه تيه وضلال وفيه هول ورعب ، وفيه فزع وحيرة ، وفيه أضواء وأصداء ... إن الحركة التي تغمر المشهد كله : من الصيب الهاطل إلى الظلمات والرعد والبرق ، إلى الحائرين المفزعين فيه إلى الخطوات المروعة الوجلة التي تقف عندما يخيم الظلام ... إن هذه الحركة في المشهد لترسم — عن طريق التأثر الإيحائي —

---

(١) في ظلال القرآن ٣٢/١ .

حركة التيه والاضطراب والقلق والأرجحة التى يعيش فيها أولئك المنافقون بين لقائهم للمؤمنين وعودتهم للشياطين ، بين ما يقولونه لحظة ثم ينكصون عنه فجأة ، بين ما يطلبونه من هدى ونور وما يفيئون إليه من ضلال وظلام . . . فهو مشهد حسى يرمز لحالة نفسية ، ويجسم صورة شعورية ، وهو طرف من طريقة القرآن العجيبة فى تجسيم أحوال النفوس كأنها مشاهد محسة[1] .

ولقد انتهى الشهيد من تأملاته فى أساليب القرآن التى لها كل هذا السحر والتأثير فى النفوس إلى منهجه الجمالى فى أساليبه ، لقد ولد القرآن فى نفسه من جديد ، ولد جيلا كما لم يكن من قبل ، لقد كان جيلا فى نفسه ولكن جماله أجزاء وتفاريق ، أما اليوم فهو عنده جملة موحدة تقوم على قاعدة خاصة ، قاعدة فيها من التناسق العجيب ما لم يكن يحلم به من قبل[2] .

ولعل الغاية التى انتهى إليها الشهيد من فهم الأسلوب القرآنى من خلال قاعدته المفصلة فى التعبير تكون أصدق ترجمة للمفهوم الحديث لإعجاز القرآن الفنى ، لأنها تساعد جيلنا الجديد على استرواح الجمال الفنى الخالص فى كتاب الله ، وتمكن الدارسين من استخلاص ذلك بأنفسهم والاستمتاع به بوجدانهم وشعورهم حيث انتقل بمباحث الإعجاز القرآنى الفنية من الجزئيات والتحف الصغيرة التى تقف أمام النصوص منفردة على حدة إلى إدراك الخصائص العامة لفنية القرآن تلك التى بقيت مغفلة نائية أمداً طويلاً بحيث أصبح من الضرورى لدارس هذا الكتاب المعجز من منهج الدراسة جديد ومن بحث

---

(١) فى ظلال القرآن ١/٤٦ .

(٢) التصوير الفنى فى القرآن — سيد قطب ص ٨ .

عن الأصول العامة للجمال الفنى فيه ، ومن بيان للسمات المطردة التى تميزه وتفسر الإعجاز الفنى تفسيراً يستمد من تلك السمات المتفردة فى القرآن الكريم، فلقد أثبت بحثه « التصوير الفنى فى القرآن » أن لهذا الكتاب خصائص مشتركة وطريقة موحدة فى التعبير عن جميع الأغراض سواء كان الغرض تبشيراً أو تحذيراً ، قصة وقعت أو حادثاً سيقع ، منطقا للإقناع أو دعوة إلى الإيمان ، وصفاً للحياة الدنيا أو للحياة الأخرى ، تمثيلا لمحس أو ملموس ، إبرازا لظاهر أو لمضمر ، بيأنا لخاطر فى الضمير أو لمشهد منظور »[1] .

فعن طريق الجمال الفنى لتعبير القرآن استطاع أن يؤثر فى الناس ويكسب قلوبهم وعقولهم ، بل لقد استطاع أن يسحر الناس ، وقد كان هذا السحر القرآنى من أكبر العوامل التى سيطرت على المجتمع العربى فى أول ظهور الإسلام ودفعت بالعرب أفواجا إلى الإيمان بالدين الجديد ، وقد ظل سحر القرآن عن طريق جمال الفن والتعبير عاملا من أكبر عوامل التأثير على مر الأيام وتوالى الأجيال والعصور .

ويقرر الشهيد نظرية المذهب الجمالى فى تعبيرات القرآن بقوله : « التصوير هو الأداة المفضلة فى أسلوب القرآن فهو يعبر بالصورة المحسة المتخيلة عن المعنى الذهنى والحالة النفسية ، وعن الحادث المحسوس والمشهد المنظور، وعن النموذج الإنسانى والطبيعة البشرية ، ثم يرتقى بالصورة التى يرسمها فيمنحها الحياة أو الحركة المتجددة ، فإذا المعنى الذهنى هيئة أو حركة ، وإذا الحالة النفسية لوحة أو مشهد ، وإذا النموذج الإنسانى شاخص حى ، وإذا الطبيعة البشرية

---

(١) التصوير الفنى فى القرآن الكريم ص ٣٠ .

مجسمة مرئية ، فأما الحوادث والمشاهد والقصص والمناظر فيردها شاخصة حاضرة فيها الحياة وفيها الحركة فإذا أضاف إليها الحوار فقد استوت لها كل عناصر التخييل فما يكاد يبدأ العرض حتى يحيل المستمعين نظارة ، وحتى ينقلهم نقلا إلى مسرح الحوادث الأول الذى وقعت فيه أو ستقع ، حيث تتوالى المناظر وتتجدد الحركات وينسى المستمع أن هـــذا كلام يتلى ومثل يضرب ، ويتخيل أنه منظر يعرض وحادث يقع ، فهذه شخوص تروح على المسرح وتغدو ، وهذه سمات الانفعال بشتى الوجدانات المنبعثة من الموقف المتساوقة مع الحوادث وهــذه كلمات تتحرك بها الألسنة فتنم عن الأحاسيس المضمرة .

إنها الحياة هنا وليست حكاية الحياة .

فإذا ما ذكرنا أن الأداة التى تصور المعنى الذهنى والحالة النفسية ، وتشخص النموذج الإنسانى أو الحادث المروى إنما هى ألفاظ جامدة ، لا ألوان تصور ولا شخوص تعبر ، أدركنا بعض أسرار الإعجاز فى هذا اللون من تعبير القرآن ... وهذا الذى عنيناه من « أن التصوير هو الأداة المفضلة فى أسلوب القرآن » ليس حيلة أسلوب ولا فلتة تقع حيثما اتفق ، إنما هو مذهب مقرر وخطة موحدة وخصيصة شاملة وطريقة معينة ، يفتن فى استخدامها بطرائق شتى ، وفى أوضاع مختلفة ، ولكنها ترجع فى النهاية إلى قاعدة التصوير بالمعنى العام ، التصوير باللون ، وبالحركة وبالتخيل ، كما أنه تصوير بالنغمة تقوم مقام اللون فى التمثيل ، وكثيراً ما يشترك الوصف والحوار وجرس الكلمات ونغم العبارات وموسيقى السياق فى إبراز صورة من

الصور تتملاها العين والأذن والحس والخيال والفكر والوجدان ، وهو تصوير حيّ منتزع من عالم الأحياء لا ألوان مجردة وخطوط جامدة ، تصوير تقاس الأبعاد فيه والمسافات بالمشاعر والوجدانات فالمعانى ترسم وهى تتفاعل فى نفوس آدمية حية ، أو فى مشاهد من الطبيعة تخلع عليها الحياة ، والأمثلة على ذلك هى القرآن الكريم كله[1] .

وعن طريق هـذا المذهب الجمالى الذى أرسى الشهيد قواعده فى التصوير الفنى وطبقه فى كتابه « مشاهد القيامة فى القرآن » واعتمد عليه فى تفسيره « فى ظلال القرآن » استطاع أن يقدم إلينا جهداً بارزاً فى تفسير القرآن وهو جهد لا مثيل له فى المكتبة الإسلامية الحديثة ، وهو تفسير يقترب بنا من القرآن ويعيش بنا فى جوه الصحيح لنحس به أجمل الإحساس وأرقاه ، ويساعدنا فى نفس الوقت على التعرف السليم الدقيق على ما فى القرآن من القيم والمبادىء ، ولا يكتفى بذلك بل يبتعد بنا عن كل الجوانب التى يرفضها العقل، لأن القرآن غذاء للعقل الإنسانى وليس إلغاء له ، فلا يحتوى القرآن على ألغاز نقدسها ولا نفهمها .

وإذ يبنى الشهيد تفسيره على هـذا المذهب الجمالى فإنه يقيم هذا المذهب على أسس عقلية شديدة الوضوح هي ماسجلها بالتصوير الفنى ، وبذلك لايقدم إلينا منهجاً وطريقة فى تفسير القرآن فحسب ، وإنما يقدم منهجا نستطيع استخدامه فى فهم كل فن رفيع يحيل الأفكار التجريدية الجامدة إلى صور

---

(١) التصوير الفنى فى القرآن ص ٣٢ ــ ٣٤ .

نابضة بالحياة ، ويحذو حذو الفن القرآني الذى هو نموذج لأرقى درجات التعبير بالصور بعيداً عن التجريد والجمود[1] .

ويحرر الشهيد فهمنا مما يتلبس به هنا من فنية القرآن حيث يرى من الواجب إيضاح هذه المسألة بعد أن أسيء استخدام لفظة الفن وفهمها فى مجال القرآن الكريم ، ويقرر : أن مدلول الفنية عنده لا يتجاوز جمال العرض وتنسيق الأداء وبراعة الإخراج ، وليس معناه الملفق ، أو المخترع ، أو القائم على الخيال لأنه لم يكن فى دراسته القرآنية ما يلجئه إلى هذا الفهم أو التأويل ثم يعجب لم تنصرف كلمة « الفنى » حتما إلى الخيال الملفق والابتداع الذى لا يسنده الواقع ، والإختراع الذى يخرج على المعقول ! ؟ لماذا ذلك ؟ ألا يمكن أن تعرض الحقائق الواقعة عرضاً فنياً وعلميا ، ثم تبقى لها فى الحالتين صفتها الأساسية من الصدق والواقعية ؟

ألأن « همير » كان يصوغ فنه من الأساطير ؟ وكتاب الرواية والأقصوصة الغربيون لا يتوخون الوقائع الحقيقية فى فنهم الطليق ؟ إن هذا فن ولكنه ليس الفن كله ، فالحقيقة تصلح أن تعرض عرضاً فنياً كاملا ، وليس من العسير أن نتصور هذا متى خلصنا من « العقلية المترجمة » التى نعيش بها ، ومتى خلصنا تصورنا من النماذج الغربية البحتة[2] .

أما من يفهم من الفن فى القرآن غير ذلك فهو زائغ العقيدة متهم فى فهمه

---

(١) مجلة الهلال فبراير سنة ١٩٧٧ ملاحظات ثقافية رجاء النقاش ص ١٨١ .

(٢) التصوير الفنى فى القرآن ص ٢٠٤ – ٢٠٥ .

مثل من يحسبون أن هنالك تكراراً فى القصص القرآنى ، ويزعمون أن هناك خلقاً للحوادث التى لم تقع ، أو تصرفا فيها على غير ماوقعت ، يقصد به إلى مجرد الفن بمعنى التزويق الذي لايتقيد بواقع ؛ ولكن الحق الذى يلمسه كل من ينظر فى هذا القرآن وهو مستقيم الفطرة مفتوح البصيرة هو أن المناسبة الموضوعية هي التى تحدد القدر الذى يعرض من القصة فى كل موضع ، كما تحدد طريقة العرض وخصائص الأداء ، والقرآن كتاب دعوة ... لاكتاب رواية ولاتسلية ولاتاريخ ، وفى سياق الدعوة يجىء القصص المختار بالقدر وبالطريقة التى تناسب الجو والسياق، وتحقق الجمال الفني الصادق الذى لايعتمد على الخلق والتزويق ، ولكن يعتمد على إبداع العرض وقوة الحق وجمال الأداء[1] .

وفى ظننا بعد أن أبرزنا نزعة الذاتية عند الشهيد وارتباطها بمطالب التأمل والتدبر القرآنى بغية الحصول على هدى القرآن من جهة ، ثم ارتباطها بتصوير خلجات النفس وتأثرها بقاعدة التعبير المفضلة فى القرآن من جهة أخرى — أن قد وضح لدينا كيف يمكن اعتبار « فى ظلال القرآن » للشهيد ذا اتجاه مزدوج يجمع فيه بين الهدائية والأدبية ، وإن كان فى نفس الوقت يمثل تياراً برأسه يجمع فيه أيضاً بين الذاتية والذوقية ، والفنية الجمالية .

ولقد آثرنا التعرض لهذا التفسير فى الاتجاه الأدبى لما تميز به من هذه النزعة الانطباعية الذوقية ، والفنية الجمالية — كما أشرنا من قبل — ثم لما تميز به منهجه التقليدى أيضاً من بعض القواعد المنهجية الخاصة التى يجرى بها

---

(١) فى ظلال القرآن ١/٥٥ .

صاحبها في إطار مقابل لإطار دعوة الاتجاه الأدبي الموضوعية ووحـــدة الموضوع القرآني ، فما هي قواعد الشهيد المنهجية التي سلكها في تفسيره ؟

أما القاعدة الأولى فهي أن يأتي بظلالة بين يدى السورة كالمقدمة لها يوضح فيها أهداف السورة ومقاصدها ويربط بين أجزائها وموضوعاتها ربط المتبصر بأسلوب القرآن وبلاغته لا يغيب عنه سر الربط الحكيم بين آيات السورة مهما تباعدت وتنامت ، مبرزا وجه ارتباط الموضوعات في السورة وتشابكها لخدمة الهدف والمقصد الرئيسي في السورة .

وتلك مسألة ضرورية يتبعها المفسرون الأدباء التقليديون الذين لم يرتضوا المنهج الموضوعي في تفسير القرآن الكريم ، واستبدلوا بوحدة الموضوع التي دعا إليها أمين الخولي وحدة أخرى وإطاراً آخر هو الإطار العام للسورة القرآنية أو الوحدة العضوية الأدبية التي تكشف عن خط سير السورة إلى غايتها وهدفها ، وتبرز وحدة نظامها المعنوى في جملتها لكي ترى السورة في ضوء هذا البيان ، كيف وقعت كل حلقة موقعها من تلك السلسلة العظمى ، وهذا العرض أو الإطار العام للسورة أو النظرة الكلية لها هو السياسة الرشيدة في درس النسق القرآني التي تقضي بأن يكون هذا النحو من الدرس هو الخطوة الأولى فيه ، فلا يتقدم الناظر إلى البحث في الصلات الموضوعية بين جزء جزء منه — وهي تلك الصلات المبثوثة في مثاني الآيات ومطالعها ومقاطعها — إلا بعد أن يحكم النظر في السورة كلها بإحصاء أجزائها وضبط مقاصدها على وجه يكون معوانا له على السير في تلك التفاصيل عن بينة(١) .

---

(١) النبأ العظيم دراز ص ١٥٤ .

ويلحظ من يعيش في ظلال القرآن أن لكل سورة من سوره شخصية مميزة ، شخصية لها روح يعيش معها القلب كما لو كان يعيش مع روح حي مميز الملامح والسمات والأنفاس ، ولها موضوع رئيسي أو عدة موضوعات رئيسية مشدودة إلى محور واحد ولها جو خاص يظلل موضوعاتها كلها ويجعل سياقها يتناول هذه الموضوعات من جوانب معينة تحقق التناسق بينها وفق هذا الجو ، ولها إيقاع موسيقي خاص إذا تغير في ثنايا السياق فإنما يتغير لمناسبة موضوعية خاصة ... وهذا طابع عام في سور القرآن جميعاً ولايشذ عن هذه القاعدة طوال السور[1] .

وقد يتسع إطار هذه الوحدة أو الطابع العام عنده ليشمل مجموعة من السور القصار المتتابعة يضمها جزء واحد ، كما أشار إلى ذلك في بدء تفسيره للجزء الأخير من القرآن قال : « هذا الجزء كله ذو طابع غالب ، سوره كلها مكية فيما عدا «البينة والنصر» ، والأهم من هذا هو طابعها الخاص الذي يجعلها وحدة ـ على وجه التقريب ـ في موضوعها واتجاهها وإيقاعها وصورها وظلالها وأسلوبها العام : إنها طرقات متوالية على الحس ، قوية عالية عنيفة ، وصيحات بنوم غارقين في النوم ... تتوالى على حسهم تلك الطرقات والصيحات المنبعثة من سور هذا الجزء كله بإيقاع واحد . ونذير واحد : اصحوا ، استيقظوا ، انظروا ، تلفتوا ، تفكروا ، تدبروا ، إن هنالك إلها واحداً وتقديراً وتدبيراً ، وإن هنالك ابتلاء وتبعة ، وإن هنالك حسابا وجزاء ، وإن هنالك عذابا شديداً ونعيما كبيراً . . . اصحوا ، استيقظوا ، انظروا ، تلفتوا تدبروا ... وهكذا مرة أخرى وثالثة ورابعة وخامسة وعاشرة ، ومع الطرقات والصيحات يد قوية تهز النائمين هزا عنيفاً ، وهم كأنما يفتحون أعينهم

---

(١) في ظلال القرآن ٢٨/١ .

وينظرون مرة ، ثم يعودون لما كانوا فيه فتعود اليد القوية تهزهم ، ويعود الصوت العالي يصيح بهم من جديد ، وتعود الطرقات العنيفة على الأسماع والقلوب ... وأحياناً يتيقظ النوام ليقولوا في إصرار وعناد : لا .. ثم يحصبون الصائح المنذر بالأحجار والبذاء ثم يعودون لما كانوا فيه ، فيعود إلى هزهم من جديد ...

هكذا خيل إلى وأنا أقرأ هذا الجزء وأحس تركيزه على حقائق معينة قليلة العدد عظيمة القدر ، ثقيلة الوزن ، وعلى إيقاعات معينة يلمس بها أوتار القلوب ، وعلى مشاهد معينة في الكون والنفس ، وعلى أحداث معينة في يوم الفصل ، وأرى تكرارها مع تنوعها ، هذا التكرار الموحي بأمر وقصد .

وهكذا يحس القارئ ، وهو يقرأ « فلينظر الإنسان إلى طعامه ... » (٣٤ عبس) ؛ « فلينظر الإنسان مم خلق ... » ؛ (٥ الطارق) ، « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ... » ؛ (١٧ الغاشية) ، « أأنتم أشد خلقاً أم السماء بناها » (٢٧ النازعات) ، « يأيها الإنسان ماغرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك » (٦ ـ ٧ الانفطار) ، « سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى » (١ ـ ٢ الأعلى) ، « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » (٤ التين) ...

وفي الجزء كله تركيز على النشأة الأولى للإنسان والأحياء الأخرى في هذه الأرض ، مشاهد هذا الكون وآياته في كتابه المفتوح ، وعلى مشاهد القيامة العنيفة الطامة الصاخة القارعة الغاشية ومشاهد الحساب والجزاء من نعيم وعذاب في صور تفزع وتذهل وتزلزل ، كمشاهد القيامة الكونية في ضخامتها وهولها ... والأمثلة على ذلك هي الجزء كله ــ كما يقول(١) .

---

(١) في ظلال القرآن ٣٠ / ٣٨٠١ .

أما القاعدة المنهجية الثانية فهي تقسيم السورة إلى دروس أو مقاطع يجمع كل درس أو مقطع منها فكرة عامة أو موضوع محوري ... وتكون عدة المقاطع أو الدروس شوطاً أو شطراً كاملا من أشواط السورة .

ولا تتخلف القاعدة الأولى هنا مرة ثانية حيث يفتتح الشهيد تفسيره لكل درس ، أو مقطع بعرض مجمل مركز يتبعه التفصيل المحكم الدقيق ، وكأن كل درس أو مقطع من السور الطوال سورة بتمامها من السور القصار التي لا تتشعب فيها الموضوعات ، أو تتعدد فيها المقاصد والأغراض[1] .

وفي أثناء تفسير الشهيد يضرب صفحاً عن المباحث اللغوية مكتفياً بالإشارة العابرة ولكنه لا يغفل المأثور الصحيح حين يتجه إلى إيقاظ الوعي وتصحيح المفاهيم وربط الإسلام بالحياة ليصبح تفسيره في النهاية تفسيراً كاملا للحياة في ضوء القرآن وهدى الإسلام ، عاش مؤلفه في ظلال الذكر الحكيم يتذوق حلاوة القرآن ويعبر عن مشاعره تجاه القرآن تعبيراً صادقاً ، وهو يمزج الفكر بالفن ويخلط الحقيقة بالجمال ويأتي في كل ذلك بما يعجز الخلق ويأخذ بعقولهم وقلوبهم ، ويتعلم منه كيف يسوق الحقيقة في أسلوب شعرى كما يدركها من طريقة القرآن الذى يسوق الحقائق الكونية وغيرها في أسلوب شعوري تعبيرى ، فيضيف إلى رصيد البشرية من المشاعر ثروة جميلة بديعة وهي تستقبل هذه الحقائق بالحس الشاعر[2] .

---

(١) راجع في ظلال القرآن أي موضع منه حيث تراه يحدد كل درس بإيراد آياته مكتملة في موضع واحد من التفسير ناصا على بداية الدرس ونهايته في محتويات التفسير .

(٢) في ظلال القرآن ٣٨٤٢/٢٩ .

ومن المؤكد — بعد هذا — أن تفسيراً بهذه الضخامة وبهذه السعة من المسئولية ثم بهذا القدر الذى تعرضنا له من الذاتية والفنية الجمالية ، لابد يحتوى على كثير مما يخالف المتعارف عليه والمعهود من أفهام معينة لبعض مواضع فى النص القرآنى ، ولكن مع هذا كله يظل الخلاف محصوراً فى دائرة الاجتهاد التفسيرى الناشىء عن تأمل وتدبر النص الذى هو بطبيعته من الليونة والمرونة والخصب والثراء ما يسمح بتعدد الوجوه والنظر والتأويل ، وما يأخذه بعض الدارسين عليه ربما كان هو نفس ما يطلبه منه آخرون(١)

---

(١) يعيب الأستاذ أحمد محمد جمال على الشهيد قوله عن « المرسلات والعاصفات ... » : أحس أنها جاءت هكذا غامضة لتبقى هكذا غامضة مجهولة ، يتلقاها الحس شبه مسحور فيحس بها قوى خفية الذوات ملحوظة الآثار ... » ويتساءل : أألزم لرسالة العقل وأكرم لصاحبه : أن يرفض البحث والفهم ، أم أن يبحث ويفهم فيهتدى إلى حقيقة تتعين أو تحتمل ؟ وماذا يضير العقل أن يذهب فى فهم المرسلات والعاصفات ... كل مذهب تتعين به الحقيقة أو تحتمل ؟ .

راجع : مع المفسرين والكتاب ص ٦٢—٦٣ ، وانظر : مشاهد القيامة فى القرآن — سيد قطب ص ٧١ .

ومن وجهة أخرى يعيب صاحب الفكر الدينى على الشهيد ما ذهب إليه من أن القرآن فى سبيل توضيح المعنى يلجأ إلى التجسيم والتصوير فيقول : « ... وهو فى سبيل غايته فى التوضيح يتجاوز أحياناً إلى استبطان مشاعره الخاصة فيما تثيره بعض الألفاظ بمدلولاتها أو بجرسها أو بائتلاف نغمها مع الصور الحسية المبصرة بالعين أو المسموعة بالأذن ، وهى أحكام تقوم على تلق فردى قد لا نتفق عندها جميعاً ، صحيح أن لتجسيم المعنى أثراً ما فى توضيحه وتقريبه إلى ذهن السامع ، ولكن هل نظن أن الإيضاح سبيل التأثير دائماً ؟ أليس من الجائز أن يعمد النص إلى غموض ما إثارة للوجدان وحثا على التأمل ؟ وينقل عن ابن قتيبة : أن الله أظهر بعض المعانى لألفاظ القرآن وأغمض بعضها ، وضرب المثل لما خفى ، ولو كان ظاهراً مكشوفاً حتى يستوى فى معرفته العالم والجاهل لبطلت التفاضيل بين الناس وسقطت المحنة وماتت الخواطر ، ومع الحاجة تقع الفكرة والحيلة ، ومع الكفاية يقع العجز والبلادة ... » راجع : الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٢٦٧ .

ونأخذ موقفاً واحداً مما دار حوله النقد في تفسيره ، وهو موقفه من غوامض التنزيل الذي يتمشى مع اتجاهه العام في التفسير حيث يرى إبقاء الغامض على غموضه لما يحققه هذا الغموض من التأثير النفسي والوجداني تماما كما يحققه وضوح غيره .

فبعد أن ينقل عن الصحابة الروايات الكثيرة حول قوله تعالى : « والمرسلات عرفاً فالعاصفات عصفاً ... » (١ — ٢ المرسلات) ، والتي تدور على أن المراد بها الملائكة أو الرياح ، يقول : « ونحن نلمح أن التهويل بالتجهيل ملحوظ في هذه الأمور المقسم بها كالشأن في الذاريات ذروا وفي النازعات غرقاً وأن هذا الخلاف في شأنها دليل على إبهامها ، وأن هذا الإبهام عنصر أصيل في موضعها هذا ، وأن الإيحاء المجمل في التلويح بها هو أظهر شيء في هذا المقام ، وأنها هي بذاتها تحدث هزة شعورية بإيحاء جرسها وتتابع إيقاعها والظلال المباشرة التي تلقيها وهذه الانتفاضة والهزة اللتان تحدثهما هما أليق شيء بموضوع السورة واتجاهها[1] .

وبعد أن ينقل — شبه مستقص — أقوال العلماء والمفسرين في المراد بقوله تعالى : والنازعات غرقاً والناشطات نشطاً .. » (١ — ٢ النازعات) ، يقول : « وأيا ما كانت مدلولاتها فنحن نحس من الحياة في الجو القرآني أن إيرادها على هذا النحو ينشىء أولا وقبل كل شيء هزة في الحس وتوجساً في الشعور ، وتحفزاً وتوقعاً لشيء يهول ويروع ، ومن ثم فهي تشارك في مطلع السورة مشاركة قوية في إعداد الحس لتلقي ما يروع ويهول من أمر الراجفة والرادفة والطامة الكبرى في النهاية .

---

(١) في ظلال القرآن ٣٧٩٢/٢٩ .

وتمشيا مع هذا الإحساس نؤثر أن ندعها هكذا بدون زيادة في تفصيل مدلولاتها ومناقشتها لنعيش في ظلال القرآن بموحياته وإيماءاته على طبيعتها، فهزة القلب وإيقاظه هدف في ذاته يتحراه الخطاب القرآني بوسائل شتى ...
ثم إن لنا في عمر بن الخطاب (ض) أسوة، وقد قرأ سورة «عبس» حتى جاء إلى قوله تعالى: «وفاكهة وأبا» (٣١ عبس) فقال: قد عرفنا الفاكهة، فما الأب؟ ثم استدرك قائلا لعمرك يابن الخطاب إن هذا لهو التكلف وما عليك ألا تعرف لفظاً في كتاب الله تعالى؟، وفي رواية أخرى أنه قال: كل هذا قد عرفنا. فما الأب؟ ثم رفض عصا كانت بيده[1]، وقال: هذا لعمر الله التكلف وما عليك يابن أم عمر أن لا تدري ما الأب. ثم قال: اتبعوا ما تبين لكم من هذا الكتاب، وما لا، فدعوه «... فهذه كلمات تنبعث عن الأدب أمام كلمات الله العظيمة أدب العبد أمام كلمات الرب التي قد يكون بقاؤها مغلقة هدفاً في ذاته يؤدي غرضاً بذاته[2].

ولا يفوت متعرض لتفسير الشهيد بعد أن عرفنا من اتجاهيه الهدائي والأدبي أن يتساءل: ما هو موقفه من التفسير العلمي، ومن المنتظر جريا على المطرد من مواقف المفسرين الهدائيين والأدبيين — كما ذكرنا سابقاً — أن تكون الإجابة برفض التفسير العلمي، ولكن الحقيقة ليست كذلك تماماً، فالناظر في تفسير الشهيد يجده ينقل فصولا عن كتب علمية كثيرة[3] وهو بصدد تفسير الآيات المشيرة إلى حقائق علمية في نفس الإنسان والكون يبين فيها

---

(١) أي كسرها غضباً على نفسه.
(٢) في ظلال القرآن ٣٠/٣٨١٢.
(٣) مثل «العلم يدعو إلى الإيمان» — ترجمة محمود الفلكي، و«الله والعلم الحديث» عبد الرزاق نوفل، و«عقائد المفكرين» — للعقاد ... وغيرها.

إعجاز الخالق جل وعلا — كما يجد فى أماكن كثيرة استعانته بالحقائق المقررة والمعارف الثابتة فى تفسير الآيات ، فما هي المسألة حقاً ؟ .

لانجد فى الإجابة عن ذلك أفضل من أن نسوق تقريراته فى هذا المجال والتى تشير بوضوح إلى احتمالية مثل هذه التفسيرات انسجاماً مع نظرته إلى النص القرآنى الطيع الواسع الدلالة والعمق والمحتوى ، فهو عند تفسير قوله تعالى : « فلينظر الإنسان إلى طعامه أنا صببنا الماء صبا » (٢٤ — ٢٥ عبس) : « وصب الماء فى صورة المطر حقيقة يعرفها كل إنسان فى كل بيئة فى أية درجة كان من درجات المعرفة والتجربة ، فهى حقيقة يخاطب بها كل إنسان ، فأما حين تقدم الإنسان فى المعرفة ، فقد عرف من مدلول هذا النص ما هو أبعد وأقدم عهداً من هذا المطر الذى يتكرر اليوم ويراه كل أحد ، وأقرب الفروض الآن لتفسير وجود المحيطات الكبيرة التى يتبخر ماؤها ثم ينزل فى صورة مطر ، أقرب الفروض أن هذه المحيطات تكونت أولا فى السماء فوقنا ، ثم صبت على الأرض صباً . وينقل نصاً مطولا عن أحد العلماء حول تكوين هذا الماء فى السماء بعد مراحل وعمليات مطولة من التدبير[١] يقول : « وهذا الفرض — ولو أننا لا نعلق به النص القرآنى — يوسع من حدود تصورنا نحن للنص والتاريخ الذى يشير إليه تاريخ صب الماء صباً ، وقد يصح هذا الفرض وقد تجد فروض أخرى عن أصل الماء فى الأرض ويبقى النص القرآنى صالحاً لأن يخاطب به كل الناس فى كل بيئة وفى كل جيل[٢] ...

---

(١) هذا النص والفرض عن كتاب « الإنسان لا يقوم وحده » تأليف أ . كريس موريسون » وترجمة محمود الفلكى بعنوان العلم يدعو إلى الإيمان .

(٢) فى ظلال القرآن ٣٢/٢٩ — ٣٨٣٣ .

« ثم شققنا الأرض شقا » (٢٦ عبس) ، وهذه هي المرحلة التالية لصب الماء ، وهي صالحة لأن يخاطب بها الإنسان البدائي الذي يرى الماء ينصب من السماء . . . ثم يراه يشق الأرض ويخلل تربتها ، أو يرى النبت يشق تربة الأرض شقا وينمو على وجهها ويمتد في الهواء فوقها ، وهو يحيل نحيل والأرض فوقه ثقيلة ثقيلة . . . فأما حين تقدم المعارف الإنسانية فقد يعن للإنسان مدى آخر من التصور في هذا النص ، وقد يكون شق الأرض لتصبح صالحة للإنبات أقدم بكثير مما نتصور ، إنه قد يكون ذلك التفتت في صخور القشرة الأرضية بسبب الفيضانات الهائلة التي يشير إليها الفرض العلمي السابق وبسبب العوامل الجوية الكثيرة التي يفترض علماء اليوم أنها تعاونت لتفتيت هذه الصخور . (١)

فمعجزات العلم ومكتشفاته أمور احتمالية عنده في التفسير لا يقطع بها كما لا يرفضها ، فتفجير البحار - مثلا - في قوله تعالى : « وإذا البحار فجرت » (٣ الانفطار) يحتمل أن يكون هو امتلاؤها وغمرها اليابسة وطغيانها على الأنهار ، كما يحتمل أن يكون هو تفجير مائها إلى عنصريه « الأكسجين » و « الهيدروجين » فتتحول مياهها إلى هذين الغازين كما كانت من قبل أن يأذن الله بتجميعهما وتكوين البحار منها ، كذلك يحتمل أن يكون هو تفجير ذرات هذين الغازين كما يقع في تفجير القنابل الذرية والهيدروجينية اليوم .... فيكون هذا التفجير من الضخامة والهول بحيث تعتبر القنابل الحاضرة المروعة لعب أطفال ساذجة ، أو أن يكون بهيئة أخرى غير ما يعرف البشر على كل حال . . . . إنما هو الهول الذي لم تعهده أعصاب البشر في حال من الأحوال (٢) .

---

(١) في ظلال القرآن ٢٩/٣٨٣٣ .

(٢) في ظلال القرآن ٢٩/٣٨٤٦ وانظر ٢٩/٣٨٣٩ .

وهكذا يدور التفسير العلمي عنده في دائرة الاحتمال التي يتسع لها التعبير القرآني، ليخاطب كل إنسان في كل بيئة وكل زمان، ولا يحتاج إلى درجة من العلم والمعرفة، تزيد على نصيب الإنسان حيث كان حتى يعم الخطاب بالقرآن جميع بني الإنسان في جميع الأزمان [1]، فجعل الجبال أوتادا مثلا في قوله تعالى: « ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً » (٦ - ٧ النبأ) أمر يدركه الإنسان من الناحية الشكلية بنظره المجرد، أما حقيقته فنتلقاها من القرآن، وندرك منه أنها تثبت الأرض وتحفظ توازنها . . . . وقد يكون هذا لأنها تعادل بين نسب الأغوار في البحار ونسب المرتفعات في الجبال، وقد يكون لأنها تعادل بين التقلصات الجوفية للأرض، والتقلصات السطحية وقد يكون لأنها تثقل الأرض في نقط معينة فلا تميد بفعل الزلازل والبراكين والاهتزازات الجوفية . . . . وقد يكون لسبب آخر لم يكشف عنه بعد . . . . وكم من قوانين وحقائق مجهولة أشار إليها القرآن الكريم ثم عرف البشر طرفا منها بعد مئات السنين [2].

وبعد: فلسنا هنا في موقف التحليل أو التقييم لمثل هذا الأثر في تفسير القرآن الكريم، أو إبراز جوانب الفكر الإسلامي - الذي يعد أفضل الجوانب الفكرية - عند صاحب الظلال، ولكنا في نهاية إطلالتنا عليه من وجهة التجديد نقول: لئن وصف هذا الأثر بالندرة فإن هذا الوصف ينبع - في تصورنا - من اعتبارات كثيرة يقف في مقدمتها إخلاص صاحبه الشديد لعقيدة القرآن، وإيمانه الراسخ رسوخ الجبال الذي جعله يهب حياته للفكر [3]،

---

(١) في ظلال القرآن ٢٩/٣٨١٧ .

(٢) الظلال ٢٩/٣٨٠٤ .

(٣) ينتمي الشهيد سيد قطب إلى جماعة إسلامية قامت بمصر في الثلاثينات وأحدثت وعيا =

ويقضى معظمها مع القرآن وحده يتفيأ ظلاله، ويأنس إليه في وحدته وعتته فجاءت كلماته عن كلمات الله قطعا من نفسه وأنفاسه تنبض بالحياة والحركة، ولقد مضى صاحبه شهيدا فداء كلمة القرآن وفداء دعوته لإحياء الإسلام من جديد ووضع ميزان السماء في الأرض ميزان التقوى الذى يرجح بأهله ولو تجردوا من قيم وموازين الأرض كلها «حيث لم يعد هناك إلا أمل يناط بالدعوة الإسلامية أن تنقذ البشرية كلها مرة أخرى من الجاهلية وأن يتحقق على يديها ميلاد جديد للإنسان كالميلاد الذى شهدته أول مرة»(1).

= في العالم الإسلامي كله تفجر طاقات هائلة لخدمة الإسلام وإعلاء كلمته وتركت من الآثار الفكرية مالا يجحده إنسان وقد برز الشهيد من بين رجالها بكونه على قائمة الفكر الإسلامى والكشف عن مفاهيمه الصحيحة التى قدمها من خلال تفسيره في ظلال القرآن الذى جاء في ثلاثين جزءا وتعددت طبعاته ولاق من الرواج والانتشار ماهو له أهل، وهو إذ قضى صاحبه حياته شهيدا بتهمة الريادة الفكرية والتوجيه السياسى فقد كان قبل كل شيء كاتبا ومفكرا لم يشغل نفسه بغير الكلمة والقلم.

(1) في ظلال القرآن ٢٩/٣٨٣٠.

٢ ـــ التفسير البيانى للقرآن الكريم ـ بنت الشاطىء

وتأتى محاولة بنت الشاطىء فى « التفسير البيانى للقرآن الكريم[١] »، كمثال بارز على تطبيق المنهج الأدبى فى تفسير القرآن الكريم التى لا تفتأ تروج له فى كل دراساتها القرآنية[٢] وكتبها المتعلقة بالقرآن الكريم، وتتحمس لهذا المنهج لترتفع بمحاولتها التطبيقية إلى أن تكون من خيرة الجهود الحديثة فى التفسير، فهى مؤمنة بأن فهم مفردات القرآن وأساليبه فهما يقوم على الدرس الأدبى الدقيق المتذق المدرك لأقصى ما يستطيع من إيحاء التعبير ـــ مطلب أساسى لابد أن يتهيأ أولا لمن يتعرض للقرآن بتفسير أو إيضاح[٣].

(١) جاءت محاولة الدكتورة فى جزء بعد آخر تناول الأول منهما ـــ سنة ١٩٦٤ ـــ تفسير سور: الضحى والشرح والزلزلة والنازعات والعاديات والبلد والتكاثر وتناول الثانى ـــ سنة ١٩٦٩ ـــ تفسير سور: العلق والقلم والعصر والليل والفجر والهمزة والماعون. ويشبه محاولتها إلى حد بعيد تفسير سورة الرعد للدكتور محمد خلف الله أحمد، وقد نشر هذه الدراسة بالجزء الثالث من السنة السادسة من صحيفة دار العلوم بدأها باستعراض آيات السورة مبيناً أغراضها العامة وأشار إلى وحدة ظاهرة فى موضوعها وهى إظهار شرف الكتاب المنزل وتسفيه آراء المعاندين فى طلبهم قرآناً غير هذا، ثم انتقل إلى دراسة فواصل الآيات وخواتيمها ونواحى الجمال الفنى فى ائتلاف الألفاظ مع المعانى.

(٢) راجع: كتابنا الأكبر والتفسير البيانى مقدمتى الجزأين، مقدمة فى المنهج، تراثنا بين ماض وحاضر، ومقال فى الإنسان.

(٣) التفسير البيانى ٧/١ وقد بلغ من تحمس الدارسة للمنهج الذى تلقته عن أستاذها الخولى أنها لم تكد تتمثله وتعيه حتى تساءلت: عما إذا كانت حقا قد عرفت قبله كتابنا الأكبر ـــ هكذا ـــ فضلا عن أن تكون قد فهمته، راجع: كتابنا الأكبر ص٥.

وهي مؤمنة أيضاً بما يأخذنا به المنهج من ضوابط صارمة : تحتم التناول الموضوعي لما يراد فهمه من كتاب الإسلام وجمع مافيه من آيات الموضوع المدروس حسب نزولها لمعرفة ظروف الزمان والمكان والاستئناس بالمرويات حولها ، ثم تلمس الدلالة اللغوية الأصلية لألفاظ القرآن تلك التي تعطينا حس العربية للمادة في مختلف استعمالاتها الحسية والمجازية لنخلص إلى لمح الدلالة القرآنية بجمع ما في القرآن من صيغ اللفظ وتدبر سياقها الخاص في الآية والسورة وسياقها العام في القرآن كله ، حتى تنتهي إلى فهم أسرار التعبير بالاحتكام إلى سياق النص ملتزمين ما يحتمله نصاً وروحاً[1].

وبهذا المنهج – لا بغيره – تتفتح أمام الدارس المتدبر آفاق من الدراسات اللغوية والبلاغية ، ويهتدى إلى أسرار باهرة من إعجازه البياني ، ومعالم هادية إلى حلول حاسمة لقضايا أدبية فنية واجتماعية وإنسانية شغلتنا وشغلت عصوراً قبلنا دون أن نتفق فيها على حل نطمئن إلى أنه كلمة كتابنا الأكبر[2] ، فلب المنهج عندها كما نرى بعد اختيار الموضوع – خط أدبي يركز فيه على معجمية الألفاظ والتدبر لمعانيها واستعمالاتها ، والإصغاء المتأمل إلى إيحاء التعبير والفهم الحر المستشف لروح العربية في أسلوب القرآن والاحتكام إليه وحده عند اشتجار الخلاف والتواء الطريق[3] .

---

(١) التفسير البياني ٧/١ — ١١ ، مقدمة في المنهج ص ١٢٩ — ٢٣٨ ؛

(٢) كتابنا الأكبر ص ٥ — ٦ .

(٣) التفسير البياني ٩/١ — ١٠ وراجع الفكرة مطبقة في تسلسل منفصل وواضح لخطواتها حول تعبير « زرتم المقابر » (٢ التكاثر) من تحديد صيغ اللفظ وورووده في القرآن ومادته وعددها والأصل اللغوي والحسي الذي يجمعها ، وربط معنى اللفظ به ، واختيار من المعاني المروية ورفض بعضها ثم الملحظ البياني في التعبير ١٧٣/١ — ١٨١ .

وربما يتساءل البعض كيف يمكن أو يفهم إدراج محاولتها فى هذه الدراسة ضمن محاولات المنهج التقليدى فى الاتجاه الأدبى مع تحمسها لفكرة المنهج الموضوعى كما رأينا ؟

والحقيقة أن مثل هذا التساؤل يذكرنا بتلك الملاحظة العامة والمهمة التى أشرنا إليها من قبل وهى تخلف النتائج عن المقدمات العريضة فى دعوة المنهج الأدبى الموضوعى، وقصور محاولاته ووقوعها فى منزلة أدنى بكثير من طموح أصحابها ، فلم تشهد هذه الدعوة تطبيقاً كاملا فى إحدى محاولات التفسير ، فعلى حين يركز بعضها على الموضوع ويختار كثيراً من آياته[1] نجده يتعثر فى المعجم والاستعمال وتفتر جهوده فى هذه المجالات ، وعلى حين تنجح بعض المحاولات فى الدراسة المعجمية والاستعمال القرآنى والسياق تتعثر فى الموضوع فلا تلتفت إليه أو تستغنى عنه أصلا ، وهذا ما وقع فعلا من بنت الشاطىء فلم ترتبط بفكرة الموضوع التى طالت دعوة أستاذها إليها ، — وتحمست هي كثيراً فى الترويج لها ، ولو فعلت لكان أمامها فسحة من الدراسة المنتجة الخصبة التى ما نظن أدواتها ووسائلها بقاصرة عن تحقيقها وبلوغها ، ولكنها شاءت أن تنحو منحى آخر فى تطبيقها للمنهج عندما لم تلتزم موضوعاً واحداً بعينه تتبعه فى القرآن الكريم ، وإنما اختارت بعض سور قصار ملحوظ فى كل منها وحدة الموضوع إلى حد ما ، فهى بذلك لم تبعد كثيراً عن التفسير الموضوعى ، كما أنها لم تخرج فى ذات الوقت عن التفسير التقليدى بالتزامها

---

(١) وذلك مثل : الفن القصصى فى القرآن الكريم ، والجدل فى القرآن — لمحمد خلف الله ، من وصف القرآن ليوم الدين والحساب — لمحمد شكرى عياد ، ومشاهد القيامة والتصوير الفنى فى القرآن — لسيد قطب .

للسورة إطاراً ، لتفسيرها، وبهذا يمكن القول أن بنت الشاطىء قد جمعت في محاولتها بين التحديد الموضوعي[1] وبين التناول الأدبي التقليدي للسور التي فسرتها .

وقد قررت ذلك بنت الشاطىء ضمن دعوتها إلى المنهج الموضوعي فقالت[2] : « ... وأتجه بمحاولتي اليوم إلى تطبيق المنهج في تفسير بعض سور قصار ملحوظ فيها وحدة الموضوع فضلا عن كونها جميعاً من السور المكية حيث العناية بالأصول الكبرى للدعوة الإسلامية ، وقصدت بهذا الاتجاه إلى توضيح الفرق بين الطريقة المعهودة في التفسير وبين منهجنا الحديث الذي يتناول النص القرآني في جوه الإعجازي ويلتزم في دقة بالغة قولة السلف الصالح : « القرآن يفسر بعضه بعضاً » التي قالها المفسرون ثم لم يبلغوا منها مبلغاً[3] » .

وإزاء هذا السلوك لا نستطيع الزعم أن تفسير بنت الشاطىء تفسير موضوعي إنه تفسير تقليدي يتجه إلى فهم إعجاز القرآن البياني ، وتذوق أسراره البلاغية على هدي التتبع الدقيق لمعجم ألفاظه والتدبر الواعي لنظامه الباهر والإصغاء المتأمل إلى إيحاء التعبير في القرآن بعيداً عن شطط التأويل واعتساف الملحظ ، فنحن مع تفسير تقليدي للسور ذات الموضوع الواحد

---

(١) على أن يكون مفهوماً هنا — وهو ما أشرنا إليه في موضع سابق — أن هذه الموضوعية ليست الموضوعية الاصطلاحية في المنهج الأدبي لأن موضوعات هذه السور تناولها بالضرورة سور أخرى في القرآن لكن المفسرة لم تتعرض لها .

(٢) بعد أن أشارت إلى المنهج في صورته الأولى ومحاولات تطبيقه .

(٣) التفسير البياني ١/١٠ .

لاتجمع فيه الأستاذة ما يتعرض لهذا الموضوع ويدور حوله من القرآن ، وإنما تجمع ما يتصل بألفاظ الآية والسورة من جميع القرآن على نحو اشتقاقى تهتدى من خلاله وبمعاونة سياق الآية إلى المعنى البيانى والأدبى لهذا اللفظ حتى لكأن الموضوع قد تحول على يد الأستاذة إلى اللفظ الواحد تحشد له طاقاتها وتضع فى خدمته معاجم العربية وكتب التفسير السابقة فلا سبيل — فى نظرها — إلى دراسة أى نص فى لغة مادون فقه لألفاظه فى لغته ثم يكون للنص بعد ذلك أن يحدد لكل لفظ دلالته الخاصة من شتى الدلالات المعجمية أو يضيف إليها ملحظاً ينفرد به .

والدارسة وهى بسبيل ذلك تحاول أن تدرك حس العربية للألفاظ التى تتدبرها من النص القرآنى عن طريق لمح الدلالة المشتركة فى شتى وجوه استعمالها لكل لفظ ، وحين تقول بدلالة خاصة للكلمة القرآنية فإنها لا تعنى تخطئة سائر الدلالات المعجمية ، كما أن إيثار القرآن لصيغة بعينها لا يعنى تخطئة سواها من الصيغ فى فصحى العربية ، بل يعنى هذا وذاك أن للقرآن معجمه الخاص وبيانه المعجز[1] .

وهكذا يتضح اعتناء الدارسة بحلقات معينة من سلسلة المنهج الموضوعى تقف عندها محللة وشارحة مستقصية مرة ولافتة إلى سر وملحظ بيانى مرة أخرى متخذة من النص القرآنى مادة للدراسة الأدبية كالنص الشعرى أو النثرى[2] ، ومع ما فى هذا المسلك من محذور ينشأ من اعتماد الدرس الأدبى

---

(١) التفسير البيانى ٢/٨ .

(٢) تعيب بنت الشاطىء — كما ذكرنا من قبل — انشغال دروس الأدب فى الجامعة بالمعلقات والنقائض وغيرها عن الاتجاه إلى القرآن فتقول : « ونحن فى الجامعة نترك هذا الكنز الغالى لدرس التفسير ، وقل فينا من حاول أن ينقله إلى مجال الدراسة الأدبية الخالصة التى قصرناها على دواوين الشعراء ونثر أمراء البيان . التفسير البيانى ١/٥

على الذوق اللغوى الذى يتفاوت من شخص إلى آخر بتفاوت الثقافة لدى الدارسين — إلا أن محاولة بنت الشاطىء لابأس بها فى حدود ما استهدفت من أغراض وما انتدبت للكشف عنه من أسرار بيانية فى الأسلوب القرآنى .

وفى تصورنا أن أبرز نجاح لهذه المحاولة هو حلقة تتبع الاستعمال القرآنى لصيغ الألفاظ دون توقف طويلا أمام مرحلة الاستقصاء المعجمى واكتشاف الدلالات المعجمية المختلفة[1] فقليلا ما تهدينا المعاجم إلى شىء فى ذلك ذى بال نظراً لاضطرابها وقصورها بالصورة التى أشرنا إليها من قبل ، هذا فضلا عن أنها وضعت لضبط الألفاظ لا لتحديد المعانى ، وأن مهمتها تقويم اللسان لا تثقيف الجنان ، وحسب الراجع إليها ألا يطلب منها أكثر مما وضعت له ، ويكفيه أن يستأنس بما دون فيها من وجوه استعمال موادها ، وكلنا يعرف مقدار الصعوبة التى يعانيها المزاولون لهذه المعاجم ومبلغ إخفاقهم فى استنباط المعانى المحددة من ثنايا تعريفاتها وفرط ألمهم لهذا الإخفاق[2] .

ومن هنا كان تجاوز الدارسة هذه المرحلة المعجمية إلى المرحلة التالية ينطوى على قيمة خاصة ساعدت — مع ارتباطها بالنص القرآنى فى وحدته الطبيعية — على احتلال هذه المحاولة مكانها المهم بين محاولات التفسير الأدبى ، وما كانت لتصل إلى هذه المنزلة لو وقفت عند مرحلة المعجم مهما كان فيها من

---

(١) راجع صنيعها فى مواد الضلال والعيلة والقهر فى تفسير قوله تعالى : « ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فأغنى فأما اليتيم فلا تقهر » (٧ ـ ٩ الضحى) التفسير البيانى ٣٣/١ ، ٣٦ ، ٤١ .

(٢) الدين — محمد عبد الله دراز ص ٢١ .

جهد ، واكتفت بها دون ما يتبعها من باقى مراحل المنهج الأدبى[1] .

ويبدو أن النشاط المعجمى لا يفيد فى مواضع كثيرة لتجلية المعنى أو اللفظ القرآنى ، حيث تطول المقدمات اللغوية التى لا تنتهى إلى نتائجها المطلوبة والدارسة أول من تعترف وتشهد بأن الاعتماد على الاستعمال اللغوى كثيراً ما يضلل الباحث عن ملاحظة الأسرار البيانية فى أساليب القرآن ومن هنا كان احتكامها إلى القرآن الكريم نفسه وتتبع استعمالاته اللفظية هو المرجع الأخير للفهم الحقيقى ، للفظ والعثور على ملاحيظه البيانية .

فنى لفظ أقسم فى قوله تعالى : « لا أقسم بهذا البلد » (١ البلد) ملحظ بيانى ذو خطر — كما تقول — وهو يشهد بصحة المنهج فى الاحتكام إلى القرآن الكريم نفسه فى فهم ألفاظه ، وإذ قد يبدو من السهل أن تفسر أقسم بلفظ حلف وليس فى استعمال العرب لهما ما يمنع من تفسير أحدهما بالآخر . وفى القاموس : حلف أى قسم ... ولكن التتبع للاستعمال القرآنى يمنع هذا الترادف ويأبى أن نفسر القسم بالحلف إذ جـــاءت مادة (حلف) فى القرآن الكريم فى ثلاثة عشر موضعاً كلها — بغير استثناء — فى مقام الحنث باليمين[2] .

---

(١) لا نستطيع عد النشاط المعجمى — فى حد ذاته — من قبيل تفسير النص القرآنى مهما كانت له من صفة تفسير المفرد وشرحه كما فعل بعض الدارسين فى معاجم ألفاظ القرآن سواء اقتصروا على إحصائها ومواضــع ورودها أم أتبعوا بعضها بشرح وتفسير فإن هذا الصنيع نفسه هو ما عابه صاحب المنهــج الأدبى فى نظريته على المنهــج التقليدى برغم ارتباط هذا الأخير بنص القرآن فى جمله وآياته ووحداته وترتيبه ، إن النشاط المعجمى — كما يحدد منهج التفسير الموضوعى الأدبى — حلقة فحسب من الحلقات الموصلة إلى التفسير الموضوعى ، ومن أجل هذا السبب نفسه سلكنا محاولة التفسير البيانى ضمن التفسير لأنها تجاوزت تلك الحلقة إلى درس النص نفسه .

(٢) مثل قوله تعالى : « يحلفون بالله إنهم لمنكم وما هم منكم » ، « يحلفون بالله =

ثم إن القرآن لم يستعمل (حلف) قط حين يكون القسم بالله صراحة ، كما لم يرد الفعل منه قط مسنداً إليه تعالى فى أى موضع من كتاب الله الكريم على حين لم يأت الفعل (أقسم) مؤكداً بلا، إلا مسنداً إلى الله تعالى فى كل المرات الثمانى التى استعمل فيها القرآن الكريم (لا أقسم) وجاء المصدر من قسم (موصوفاً بالعظمة) « وإنه لقسم لو تعلمون عظيم » (٧٦ الواقعة) ويجىء الفعل مسنداً إلى غير الله تعالى فى أربعة مواضع ، لكن دون أن يحتمل أى موضع منها الحنث باليمين أو الكذب فيه[1].

وأمام هذا الاستعمال القرآنى[2] لا يهون أبداً أن نفسر القسم بالحلف وصنيع القرآن فيها يلفت إلى فرق دقيق بين اللفظين المقول بترادفهما ، وهو فرق يؤيده فقه العربية فاختلاف مادتى اللفظين يؤذن باختلاف مدلول كل منهما ، وبين حلف وحنث من القرب ما ليس بين حلف وقسم مما يبعد معه أن يكونا سواء[3].

وتلعب مسألة التتبع لاستعمال ألفاظ القرآن دوراً رئيسياً فى هذا التفسير تتيه به صاحبته وتدل به على المفسرين القدامى الذين فاتهم من آثاره كثير من الملاحظ البيانية والأسرار البلاغية ، لاكتفائهم بالدلالات المعجمية ، ووقوعهم فى أسر فكرة الترادف اللغوية .

وفى التعبير عن الموت بالزيارة فى قوله تعالى : ألهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر (١ – ٢ التكاثر) ملحظ بيانى آخر بالغ القوة والروعة ، فاستعمال

= ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر » (٥٦ ، ٧٤ التوبة) ، « ويحلفون على الكذب وهم يعلمون » (١٨ المجادلة) ، « ولا تطع كل حلاف مهين » (١٠ القلم) .

(١) راجع الآيات ١٠٦ ، ١٠٧ المائدة ، ٥٥ الروم ، ١٧ القلم .

(٢) سنناقش قريباً مبلغ ما فى هذا الملحظ البيانى من صدق .

(٣) التفسير البيانى ١٤٧/١ – ١٤٩ ، وانظر الصفحات ٤١ ، ٩١ ، ١٥٣ ،

الزيارة بهذا المعنى صريح الإيحاء بأن الإقامة فى القبر ليست إقامة دائمة وإنما نحن فيها زائرون ، وسوف تنتهي الزيارة حتما إلى بعث وحساب ، وجزاء وهذا الإيحاء ينفرد به لفظ « زرتم » دون غيره من ألفاظ تشترك كلها فى الدلالة على ضجعة القبر[1] ولـكن يعوزها سر التعبير الدال على أنها زيارة أى إقامة عابرة وليس بعجيب أن يفوت هذا السر البيانى جمهرة المفسرين الذين كان جهدهم أن يقحموا على النص القرآنى كل ما يمكن أن يحتمله المدلول المعجمي للفظه ، وأن يجمعوا كل ما قيل فى تأويله دون أن يلتفتوا إلى الإيحاء الباهر للفظ (زرتم) حتى الذين فسروا الزيارة بالموت هنا لم يلتفتوا إلى شيء من سره البيانى ، بل اكتفوا فيه بتفسير لفظ (زرتم) بكلمة (متم) دون إشارة إلى الملحظ البلاغى فيه ذلك الذى لم يفت أعرابياً يجد حس العربية وذوقها المصفى فى التعبير حين قال عندما سمع الآية « بعث القوم للقيامة ورب الـكعبة فإن الزائر منصرف لا مقيم »[2] .

وفى المقابر سر بيانى آخر أعيا المفسرين أن يدركوه حيث أجمعوا على تفسير المقابر بالقبور كأثر لمنهجهم فى تناول مفردات القرآن تناولا لفظياً معجمياً مجرداً عن إيحائه المثير ، وسره البيانى ، معزولا عن الاستعمال القرآنى الذى لم يجىء بالمقابر هنا عبثا أو لمجرد المشاكلة اللفظية والرنين الصوتى ، وإنما هي الملاءمة المعنوية بين التكاثر والمقابر بما فيهما من سعة وشمول وعموم ، وهو هو الإعجاز البيانى لا يقوم فيه لفظ القبور مقام المقابر بما تلفت إليه من مصير للحشد والتـكاثر وبما تضع أمام المتكاثرين من عبرة رادعة زاجرة حين تصدمهم بذكر مجتمع القبور إثر « ألهاكم التكاثر »[3] .

---

(١) مثل هذه الألفاظ : قبرتم ، سكنتم المقابر ، انتهيتم إليها ، أقمتم بها .

(٢) التفسير البيانى ١/١٧٩ — ١٨٠ .

(٣) السابق ١/١٨١ .

ونلاحظ بصفة عامة كثيرا من الجهد الذاتي للباحثة وغالب ملاحظها البيانية والجمالية في التعبير القرآني تكشف عن تأمل وتدبر وطول تفكر في النص القرآني للاستهداء إلى سر التعبير كما تكشف عن تأثر واضح بمبادىء الدعوة الأدبية في الإفادة من القيم النفسية ومعطيات الدراسات الحديثة حول أسرار النفس الإنسانية حيث تلتقي بهذه النزعات كلها مع من تعرضنا لهم من قبل ، وأكثر ما يكون جهدها الذاتي في تفسيرها الظواهر التي يكثر ورودها في السور القصيرة كالتكرار في السور المكية الأولى حيث العهد بالرسالة قريب والحاجة إلى اليقين النفسي أقوى وأمس وتبدو أهمية هذا التكرار اللفظي في قصار السور بوجه خاص حيث لامجال للإطالة بإعادة لفظ ، أو تكرار جملة إلا أن تكون لهذه الإعادة أهميتها القصوى في التأثير والتقرير ، والإقناع والجزم ، فالمقام في سورة الشرح — مثلا — وهي مكية مبكرة مما يحتاج إلى مثل ذلك التقرير والتأكيد في قوله تعالى : «فإن مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا» (٥ — ٦ الشرح) بها لليقين النفسي ، والتكرار كظاهرة مألوف في مواقف الإطناب والإطالة ، ولكنه حين يأتي في مواقف الإيجاز الحاسمة يكون لافتا مثيرا وهذه الظاهرة الأسلوبية نجد منها في سورة الزلزلة — على إيجازها وقصر آياتها — ثمانية مواضع يعمد فيها النص إلى التكرار مع الإيجاز ترسيخا وتقريرا وإقناعا ، والدراسة النفسية ، قد انتهت بعد طول التجارب إلى أن مثل هذا الأسلوب هو أقوى أنواع الاستدلال النفسي وأدعاها إلى اليقين وأشدها إيحاء بالحسم والجد[1] .

ونقف أمام ظاهرة بيانية أخرى مطردة — قل أن تخطىء — في كل الآيات التي وصفت اليوم الآخر ، وهي أن القرآن الكريم يصرف الحدث

---

(١) التفسير البياني ١/٥٧ ، ٦٨ .

عمدا عن محدثه فلا يسنده إليه وإنما يأتي به إما مبنيا للمجهول [1]. وإما بإسناد الحدث بطريق المطاوعة أو المجاز — إلى ما يقع عليه [2]، حيث تقول: «لا أعرف أحدا من المفسرين أو البلاغيين التفت إلى اطراد هذه الظاهرة الأسلوبية في القرآن مع وضوحها إلى درجة العمد والإصرار، وسرها البياني دقيق جليل، فاطراد إسناد الحدث إلى غير محدثه بالبناء للمجهول أو الإسناد المجازي، أو المطاوعة يدل على العمد المقصود به ما نسميه التلقائية والإقناع النفسي بأن الكون كله مهيأ يومئذ للحدث الخطير، وأن الكائنات مسخرة بقوة لذلك الحدث لما تحتاج فيه إلى أمر ولا إلى فاعل، فالأرض تزلزل تلقائيا وتدك بانبعاث قاهر، والجبال ترج وتنسف، والبحار تسجر، والنجوم تطمس وتبعثر في طواعية، وتلقائية، وفيه كذلك تركيز الانتباه في الحدث ذاته وحصر الوعي فيه فلا يتوزع في غيره: «زلزلت الأرض. نفخ في الصور. دكت الجبال ...» الحدث هنا هو المقصود، واللفت إليه هو ما يتجه إليه البيان العالي ولا تعلق بالمحدث ذاته، أهو الله سبحانه أم أحد ملائكته أم قوة إلهية [3].

وليس معنى الجدة أو الجهد الذاتي عند الباحثة أنها غير مسبوقة بآرائها وملاحظها البيانية فالحق أن كثيرا مما أوردته ودلت به على غيرها من المفسرين والبلاغيين واللغويين ليس إلا عرضا جديدا واختيارا ما لوجه من الجهود القديمة

---

(١) «إذا زلزلت الأرض» (١ الزلزلة)، «إذا الشمس كورت» (١ التكوير)، «فإذا نفخ في الصور» (١٠١ المؤمنون)، «إذا بعثر ما في القبور» (٩ العاديات) ...

(٢) مثل «إذا السماء انفطرت» (١ الانفطار)، «اقتربت الساعة وانشق القمر» (١ القمر)، «وجوه يومئذ خاشعة» (٢ الغاشية).

(٣) التفسير البياني ١/٦٩ — ٧٠

فى التفسير ولكنها كانت تخلع من ذاتها على ماتقرر وتحقق من هذه الآراء فتبدو لدى القارىء جديدة طريفة بعرضها الزاهى ومنهجها المحكم ، فبعد أن تقدم تفسيرات العلماء المختلفة لمعنى الحل فى قوله تعالى : « وأنت حل بهذا البلد » (١٢ البلد) وتشير إلى احتمال اللغة من جهة والاستعمال من جهة أخرى لأكثر الأقوال التى ذكرها المفسرون من الحلول ضد الظعن ، أو الاحلال ضد الإحرام ، أو استحلال الحرمة وانتهاكها أو حل الأجمال عند النزول ... وغيرها — تطمئن إلى تفسير الحل فى الآية بالإقامة وهو المختار عند أبى حيان — لأصالة معنى الحلول فى (حل) ولأنه المعنى المتبادر الذى يستقيم به التفسير [1] .

وتعرض الباحثة لأقوال المفسرين فى كلمة (لك) الواردة فى قوله تعالى: « ألم نشرح لك صدرك » (١-الشرح) وبعد أن بينت آراءهم فى فائدة زيادتها ثم تعقيدهم للبسيط الواضح انتهت إلى أن البيان العربى يأتى بمثل هذا الأسلوب للتقرير والتأكيد وتقوية الإيصال ، وهو ما لمحه الإمام حين قال : والإتيان بالجار والمجرور — لك وعنك — وتقديمه على المفعول فى الآيات الثلاث لزيادة التقرير والإسراع بالتبشير [2] .

كما انتهت بعد أن عرضت كلام المفسرين إلى اختيار رأى الإمام أيضا فى قوله تعالى : «ووضعنا عنك وزرك . الذى أنقض ظهرك » (٢-٣ الشرح) وهو أن الكلام على التمثيل وأن الهم هم نفسى يفوق ألمه ذلك الثقل الممثل به [3] .

---

(١) التفسير البيانى ١/١٥٤—١٥٥ وراجع : البحر المحيط ٤٧٤/٨ .

(٢) التفسير البيانى ٥١/١ وراجع: جزء عم ص ٨٧ .

(٣) التفسير البيانى ٥٥/١ ، جزء عم ص ٨٧ .

وما دام الأمر كذلك فما كان هناك من مبرر لحملتها السافرة على قدامى المفسرين واعتدادها الشديد بما تحقق من نتائج ، ووصفها المفسرين بالدأب على إفساد البيان القرآني[1] كما تكشف عنه العبارات الكثيرة التي قدمنا بها الأمثلة من تفسيرها ، ولكن عشق الباحثة للاتجاه والمنهج الأدبي اضطرها إلى التعصب وارتكاب الشطط فيما تختاره من أقوال المفسرين أو تلحظه باجتهادها كما سنكشف عن بعض منه في ملاحظاتنا .

وأول ما يلفت النظر أنها تقرر على الدوام في كثير من صفحات كتابها ومع تفسير كل كلمة يشتجر فيها الخلاف بين المفسرين أو تتعدد أقوالهم : أن البيان العالي لا يحتمل هذه المعاني المتعددة في موضع واحد وإن وسعت اللغة أقوال المفسرين وأضعافها ، وقد مضت على ذلك تشجب كثرة الأقوال وتلتزم وجها واحداً في فهم النص والوقوف على سره البياني ، وتجزم أنه الوجه الوحيد لاوجه غيره ولكن حين تتجه أقوال المفسرين إلى التوحد والالتقاء على تحديد معنى معين ، حينئذ يكون هذا التحديد — في رأيها — ليس مراد القرآن ولا هو من مألوف بيانه[2] .

لقد كان موقف المفسر القديم أكثر حيطة حين وضع في اعتباره أن التفسير قول على الله وخشى دائماً من القطع بقول لا يعلم أنه مراد الله من قوله ، فلم يكن يجرؤ على الجزم بتأويل واحد — يكون ما عداه خطأ مالم يرد في ذلك نص صريح ، وإنما فهم أن النص الذى يقبل التأويل هو طائفة من الإمكانات ، وقد يرجح بعضها مستعيناً في ذلك بالسياق العام للنص ، ولكنه لم يجزم بمعنى واحد يخطيء ما سواه كما فعلت الباحثة

---

(١) راجع التفسير البياني ١/ ٧ ، ٧٠ ، ١٧٩ ، ١٨١ ، ١٩١ .
(٢) التفسير البياني ١/ ٨٥ .

ثقة منه بأن التفسيرات الجيدة هي التي تحاول باستمرار أن تطلعنا على إمكانات أوفر في النص القرآني ولا يمكن أن يبلغ اعتزاز المفسر المنصف برأيه حدا يجعله يخطىء بصرامة وحدة آراء الآخرين أمام هذا النص إلا إذا كان صاحب نحلة أو هوى خاص [1].

وليس معنى عدم الجزم بوجه واحد في التفسير أن الوجوه المختلفة في تأويل النص كلها مرادة لله وإنما هي كلها تحاول - مادام النص محتملا لها - الوصول إلى المعنى المراد بتعقب المعاني المحتملة اجتهادا في الوصول إلى مراد الله دون قطع صريح حتى تتكشف آفاق النص بقدر ما يتوجه إليه من بصائر المفسرين الروحية وطاقاتهم العقلية وتحقق معنى التقوى في قلوبهم .

ومن المعتقد أن المجال الأدبي يختلف عن غيره من المجالات العلمية في تحديد الصواب والخطأ ، فإذا كانت الغاية في المجال العلمي واحدة والصواب فيها واحدا ، فهل غاية اتجاه النص الأدبي كذلك ، وهل الصواب فيه شيء واحد يجعل ماعداه من التفسير خطأ ؟ وهل هذا من مصلحة التفسير الأدبي [2] ؟ ولنتصور أن جهود المفسرين في القديم والحديث سلكت هذا المسلك ، فماذا عسى أن تكون النتيجة ؟ قد يلتقي كل المفسرين عند هذا الوجه الذي أخذت به الدارسة فيكون الجزم بتأويل واحد لم يرد النص عليه ملغيا لكل الجهود العقلية والأدبية التي بذلت في استيضاح النص والتي قد يكون لكل منها وجه صواب فنكون بذلك قد قلنا على الله ما لم يرده ، وقد لا يلتقي المفسرون عند هذا الوجه ويأخذ كل منهم في تأكيد تأويله وتسفيه تأويل غيره فلا نتفق على فهم للنص أبدا [3] .

(1) الفكر الديني ص ٣٤١ .
(2) انظر ص ٥١٤ من هذا البحث .
(3) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٣٤٣ .

والحق أن النص الرفيع المستوى ذو وجوه أدبية تسمح لكل متذوق بتأويل مشروع إذا تحققت له أداة المفسر وبصيرته ، وهذه الوجوه تلتقى ولا تتنافى وكلها يخدم الحقيقة الدينية والأدبية معا ، فنحن إذن مع هذا النص الأدبى أمام عدة وجهات من النظر لا تتزاحم تزاحماً حقيقياً ، وربما يرى بعض الباحثين أنه لابد من المفاضلة الحاسمة بينها من أجل اختيار وجه واحد من بينها ، ولكن هل يستطيع قارىء غير متحيز أن يتعصب تعصباً كاملا لوجه ما بحيث يعدل عن غيره عدولا قاطعاً ؟

ومن الواضح أن الإجابة هنا بالنفى فهكذا طبيعة النصوص الأدبية ، وليس معنى هذا الموقف الذى يسمح بعدة وجوه أو تفسيرات أننا لا نفاضل بين تأويل وتأويل فهذه المفاضلة أمر ممكن ولكن يخيل إلينا أن المفاضلة ربما لا تنتهى فى حد ذاتها إلى البقاء على رأى واحد وتجنب سائر الآراء(١) .

على أن الباحث المتوفر على جهود المفسرة المتتبع لمواضع انتقادها على المفسرين وما ذلت عليهم به — خاصة — لابد كاشف عن مثالب ومآخذ تورطت فيها المفسرة البيانية وخانتها أدواتها التفسيرية ، ففيما مضى ما أوردناه شاهداً عندها لنفى مسألة الترادف فى اللغة من أنه لا يصح تفسير القسم حيث يرد فى القرآن بالحلف لارتباط الأخير وحده بالحنث دائماً فى الاستعمال القرآنى ما يمنع القول بترادفهما كما هو مذهب المفسرين ، وقد أوردت الباحثة أربعة أمثلة من القسم فى القرآن لا تعلق له فيها بحنث أو كذب ، ولكن هل هذا ما تشهد له كل آيات القرآن الكريم فى القسم ؟ وهل خلصت مادة قسم من مشاركة حلف فى معناها ؟ حتى يسلم للباحثة ملحظها البيانى الذى لا يصح فيه

---

(١) نظرية المعنى فى النقد العربى — مصطفى ناصف ص ١٧٥ .

أبداً تفسير القسم بالحلف كما لو كانا مترادفين لارتباط الأخير بالحنث فى اليمين دون الأول حيث لا تأتى مادة أقسم فى موضع الحنث باليمين ؟

والجواب على هذا نأخذه مما أغفلته الباحثة من قوله تعالى : « وأقسموا بالله جهد أيمانهم إنهم لمعكم حبطت أعمالهم فأصبحوا خاسرين » (٥٣ المائدة) وقوله : « وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت » (٣٨ النحل) وقوله : « وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن أهدى من إحدى الأمم فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفوراً » (٤٢ فاطر) ، وهذه كلها أيمان مغلظة كاذبة مثل قوله تعالى : ويحلفون بالله إنهم لمنكم وما هم منكم (٥٦ التوبة) وإذن فمادة الحلف والقسم هنا على معنى سواء ليست فيه هذه التفرقة التى تقولها بنت الشاطىء فى قطع وجزم وإطلاق .

(ب) من المنهج الموضوعي

العفو في الإسلام — مهدي علام

وهــذا المنهج من التفسير في اتجاهه الأدبي تكثر النماذج فيه كثرة واضحة[1] ولـكن القليل منها هو الذي استشرف إلى تطبيق الفـكرة الحقيقية والمثل المأمول تحقيقه في دعوة التفسير الموضوعي، ونعرض هنا لواحدة من هذه المحاولات نشرتها صحيفة دار العلوم وتمثلت منهج الدراسة الموضوعية حيث اكتمل لها التحرير والعرض والتحليل لموضوع من أهم الموضوعات القرآنية وهو العفو في الإسلام.

وتعد تلك المحاولة نموذجاً رائداً في التفسير الموضوعي ودليلا صادقاً على الآفاق التي يمـكن أن يمتد إليها هذا المنهج من التفسير والتي يخرج المفسر منها بالحصول على كلمة القرآن وموقفه في هذا الموضوع وقد جاءت هذه

---

(1) من هذه المحاولات:

(أ) الفن القصصي في القرآن الـكريم — محمد خلف الله.

(ب) جدل القرآن الـكريم — محمد خلف الله.

(ج) من وصف القرآن ليوم الدين والحساب — محمد شـكري عياد.

(د) مشاهد القيامة في القرآن — سيد قطب.

(هـ) التصوير الفني في القرآن — سيد قطب.

(و) مشاهد الطبيعة في القرآن من كتاب الفن الإسلامي — محمد قطب.

(ز) من هدى القرآن في أموالهم — أمين الخولي.

(ح) فلسفة المعرفة في القرآن الـكريم — على عبد العظيم.

(ط) قصص الأنبياء — عبد الوهاب النجار.

المحاولة ضمن كتاب (فلسفة العقوبة) لمهدي علام[1] وقد كتبت هذه المحاولة قبل أن ترتفع الدعوة إلى التفسير الموضوعي وألقاها في محاضرة عامة بجامعة (مانشستر) وكان لكتابته باللغة الإنجليزية أول الأمر الأثر الواضح في منهجه كما يبدو في اختيار الموضوع وفي تركيزه الشديد وعدم التكثر بالبحث في مترادفات العفو ، وهناك يشتد الإيمان باختصاص المسيحية بالعفو والسماحة والمحبة ، والسلام وحيث ينظر إلى الإسلام على أنه دين القصاص والانتقام يصبح توضيح قضية العفو مطلباً جوهرياً له قيمتـــه وله صعوبته أيضاً .

أما قيمته فهي مستمدة من غايته الرفيعة وهي تصحيح مفهوم القصاص والعفو في أذهان كثيرين مسلمين وغير مسلمين وأما صعوبته فناشئة من تحامل شديد على نظرية الإسلام في العفو وخلط بين ما هو أساسي وما هو غير أساسي من تراث الإسلام وحمل كثير من أخطاء المسلمين في عصور الإنحطاط على الإسلام نفسه ...

وفي هذه الظروف يلزم المفسر وضوح تام وحيدة كاملة ونظرة جامعة ومنطق مقنع ، ولقد تحقق لصاحب هذه المحاولة كثير من هذه الوسائل فجاء بحثه واضحاً مقنعاً كاشفاً عن حقيقة كانت تغيب عن بعض المسلمين قروناً وهي أن العفو أصل في الإسلام وغرض رئيسي في دعوته الخلقية ، ومن قبل خدعت بعضنا النظرة غير الجامعة لآيات العفو في القرآن فأخذنا بمثل قوله

---

(١) اعتمدنا في دروس هذه المحاولة على ما جاء من تعليقات حولها (كشف لمنهجها بكتاب الفكر الديني وهو لأحد تلامذة مهدي علام بعد أن أعيانا البحث عن كتاب فلسفة العقوبة ولم نوفق في العثور عليه .

تعالى : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » (١٩٤ البقرة) وقوله تعالى : « ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب » (١٧٩ البقرة) واعتقد بعضنا أن الانتقام أصل مندوب إليه فى القرآن الكريم ونسينا أن الإسلام حيث شرع العقوبة حاطها بالشروط والصعوبات التى تجعل العفو أقرب سبيلا وأيسر منالا بل إنه جعل العفو نفسه أفضل عقوبة .

وهكذا ينجح هذا البحث فى الكشف عن حقيقة غابت على الكثيرين وينبه إلى هذه النتيجة الأصيلة من قيم القرآن الكريم ومن ثم لم تعد دعوانا عند إيضاح جانب السماحة فى الإسلام حماسة يعوزها الدليل المنطقى الأصيل .

أما منهج هذه المحاولة فقد قام على أساس الاستقراء الكامل للآيات التى ورد فيها ذكر العقوبة والتزم الأمانة والحيدة فى عرضها ، فلم يغفل ذكر الآيات التى يبدو أنها تتعارض مع نظريته أو تبدو فيها الدعوة إلى العقوبة صريحة وإنما أوردها وفسرها بما يوضح نظريته فى العفو فى الإسلام وانتهى من تحليل هذه الآيات إلى النتائج الآتية : —

١ — لم يفرض الله العفو بل رغب فيه وشرع العقوبة حتى يشعر المرء بأن حقوقه مصونة فيكون عفوه عند ذلك سماحة خالصة لاطاعة ممتثلة ، ولكن الآيات صريحة فى أن كفة العفو هى الراجحة .

٢ — فإذا اطمأن المظلوم إلى حقه فى عقوبة ظالمه سهل حمله على العفو ولا سيما إذا قدم له القرآن مثلا عليا للاهتداء بها وهى وصفه — جل وعلا — نفسه بالعفو ووصف الرسول الكريم والمقربين من العباد بالتسامح .

٣ — لا يأتى الأمر بالعفو صريحاً إلا مع الرسول صلى الله عليه وسلم

وخاصة المؤمنين وإنما يجيء في أروع ما تنطق به الأساليب المرغبة النادبة، وهو حين يأتي بصيغة الأمر يكون مصحوباً بالعبارات المطلقة المخففة من وقعه على النفس المعوضة عما يتجاوز عنه العافي من حقه .

٤ — والقرآن حين يعترف بالعقوبة يحذر من العدوان والبغي ويندب إلى الحيطة والتقية خشية أن يجر استيفاء العقوبة إلى العدوان .

٥ — ييسر القرآن العفو على النفوس بتدريبها على ألوان من السماحة في التعامل بأوسع معانيها كالتفضل والإنفاق والإحسان والشورى التي ارتبطت بالدعوة إلى العفو في كثير من الآيات .

٦ — سوى القرآن بين الاعتداء والعقوبة اسماً وفي هذا إيحاء بالسماحة ففي قوله تعالى : « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به » (١٢٦ النحل) مشاكلة بين الاعتداء والقصاص يفهمها العقل فيطمئن إلى حقه في القصاص، ثم لا يلبث أن تنفر نفس الإنسان من القصاص سماحة بسبب هـذا التشابه الشكلي والتسوية بين عقوبة هي في حقيقتها قصاص ، وعقوبة هي في حقيقتها اعتداء ، ومثل هـذا يقال من تسمية القتل ظلماً وقصاصاً باسم واحد[1] .

وهكذا تنجح هذه المحاولة في تحقيق هدف التفسير الموضوعي وتصل إلى فكرة جامعة واحدة تصور العفو في القرآن الكريم بعد أن جمعت آياته في صعيد واحد ليستنبط هذا التصور الذي وصلت إليه ، أما غيرها من المحاولات فلم تكد تقدم لنا مثل ذلك التصور عن موضوعاتها ، وقصرت

---

(١) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٣٥٣ ـ ٣٥٧ .

عن الوفاء بحق هـذا التفسير الموضوعى بعد أن كانت من ناحية أخرى قد أهدرت حق الآيات فى النظر إليها داخل إطارها الطبيعى ، وسياقها فى نسقها وترتيبها ، فـكانت بذلك قد خسرت المجالين الأساسيين اللذين ينظر إلى النص فى ضوئهما ووقعت فى المحذورين معاً اللذين يتهددان الفـكرة القرآنية الجامعة عن موضوعات القرآن[1] .

---

(١) انظر ص ٣١٤ من هذا البحث .

(ج) منهج المقال التفسيرى(1)

1 — من أسرار النظم والإعجاز القرآنى

مصطفى صادق الرافعى

فى المقالات والبحوث العديدة التى ضمنها مصطفى الرافعى كتابه إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ما يكشف عن آثار النهضة الأدبية الحديثة فى التفسير تلك التى وجهت كثيرا من المفسرين إلى استجلاء أسرار الإعجاز والنظم القرآنى والكشف عن عناصر الجمال الفنى فى التعبير القرآنى ، وللرافعى مقالات رائعة وكتابات فريدة فى هذ المجال نقف عند بعض منها .

ولقد كان مما عنى به الرافعى فى كتاب إعجاز القرآن أسرار النظم الموسيقى فى القرآن الكريم كدعامة من دعائم الإعجاز اللغوى والبلاغى هذا النظم الذى يشبه السحر والذى ألف العرب على تعاديهم وكون منهم أمة

---

(1) ظفرت المكتبة القرآنية بكثير من هذه المقالات نشير إلى بعض منها مما جاء فى شكل كتب ومنها على سبيل المثال : —

(أ) نظرات فى القرآن — محمد الغزالى .

(ب) المادية الإسلامية وأبعادها — محمد خلاف .

(ج) ومن البحوث المهمة والدراسات التفسيرية التى يمكن إدراجها ضمن المقالات التفسيرية فى الاتجاه الأدبى ما قام به الدكتور دراز فى كتابيه (مدخل إلى القرآن الكريم ، النبأ العظيم — نظرة جديدة فى القرآن) والكتاب الأخير غنى بالتجديد والنظرات التى لم يسبق صاحبها إليها فى فهم كثير من آيات القرآن الكريم .

واحدة تطرب للحن واحد وتجتمع عليه قلوبها في الأرض بينما ترتفع به أرواحها في السماء فالنظم الموسيقي للقرآن « مما لا يتعلق به أحد ولا يتفق على ذلك الوجه الذي هو فيه إلا فيه لترتيب حروفه باعتبار من أصواتها ومخارجها ومناسبة بعض ذلك لبعضه مناسبة طبيعية في الهمس والجهر، والشدة والرخاوة والتفخيم والترقيق، والتفشي والتكرير ...[1] .

ولو تدبرت ألفاظ القرآن في نظمها لرأيت حركاتها الصرفية واللغوية تجرى في الوضع والتركيب مجرى الحروف أنفسها فيما هي له من أمر الفصاحة، فيهيء بعضها لبعض، ويساند بعضاً، ولن تجدها إلا مؤتلفة مع أصوات الحروف مساوقة لها في النظم والموسيقى، حتى إن الحركة ربما كانت ثقيلة في نفسها فلا تعذب ولا تساغ.

وربما كانت أوكس النصيبين في حظ الكلام من الحرف والحركة. فإذا هي استعملت في القرآن رأيت لها شأناً عجيباً، ورأيت أصوات الأحرف والحركات التي قبلها قد امتهدت لها طريقاً في اللسان، واكتنفتها بضروب من النغم الموسيقى حتى إذا خرجت فيه كانت أعذب شيء وأرقه، وجاءت متمكنة في موضعها، وكانت لهذا الموضع أولى الحركات بالخفة والروعة.

ومن ذلك لفظ «النذر» جمع نذير، فإن الضمة ثقيلة فيها لتواليها على النون والذال معا فضلا عن جسأة هذا الحرف ونبوه في اللسان إذا جاء فاصلة للكلام، فكل ذلك مما يكشف عنه ويفصح عن موضع الثقل فيه، ولكنه جاء

---

(1) إعجاز القرآن – الرافعي ص ٢١٥ .

فى القرآن على العكس ، وابتنى من طبيعته فى قوله تعالى : « ولقد أنذرهم بطشتنا فتماروا بالنذر » (٣٦ القمر) ، فتأمل هذا التركيب ، وتذوق مواقع الحروف ، وتأمل مواضع القلقلة فى دال « لقد » وفى الطاء من بطشتنا ، وهذه الفتحات المتوالية فيما وراء الطاء إلى واو « تماروا » مع الفصل بالمد ، كأنها تثقيل لخفة التتابع فى الفتحات إذا هي جرت على اللسان ليكون ثقل الضمة عليه مستخفاً بعد[1] .

ويقف الرافعى أمام قول الله تعالى : « زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا . . . » (١٤ آل عمران) يتعرف على سر الإعجاز فيها بعد أن طالع ما قاله المفسرون فيها واتفاقهم على أن « حب الشهوات » ، يراد به المشتهيات مما يجعل معنى الآية موضع نقد ويذهب بسر التعبير « حب الشهوات » .

وإعجاز الآية كما يقول — فى لفظ « حب الشهوات » فلو قال المشتهيات أو الشهوات ، أو حب النساء لما كان ذلك شيئاً ، والشهوات وظائف طبيعية فى الناس ، فكونها زينت للناس أمر لا معنى له ، وليس فيه جديد ، ولكن « تزيين حبها » هو السر كل السر لأن حبها هو سبيل الحرص عليها والإكثار منها كالذى يجد مالا ينتفع به ، فالمال فى نفسه منفعة وليس فى ذلك شىء عجيب ، ولكن الذى يبتلى « بحب » المال تنقلب فيه هذه المنفعة ضرراً ، فيبخل ويبتلى بالحرص ثم يبتليه الحرص على المال بمحق حياته كلها ، فالشأن إذن ليس فى المشتهيات ولا فى الشهوات ولكن فى حب الشهوات ، ثم إن

---

(١) إعجاز القرآن — الرافعى ص ٢٢٧ .

حب الشهوات متى كان سبباً فى الحرص عليها والإكثار منها فهو خطأ وضرر فإذا زين للإنسان كان أشد ضرراً ، وأمعن فى باب الخطأ ، وهذه هي حكمة استعمال « زين » فكأن هناك ثلاث درجات : الشهوة وهى عمل طبيعى ، ثم حب الشهوة وهى إضافة جديدة من العقل تزيد فيها ثم تزيين هـذا الحب وهى إضافة ثانية تزيد فى الزيادة وتضاعف الخطأ .

... وجعلت « زين » مبنية للمجهول لأن بعض هـذا محبوب محمود فهو من زينة الله ، ويدخل فى قوله تعالى : « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده » (٣٢ الأعراف) وبعضه مذموم مكروه ، فهو من تزيين الغرائز الفاسدة وبعضه حمق وجنون فهو من تزيين الشيطان .

والغرض من الآية تجاوز الحد المعقول من شهوات الدنيا ، فإن تجاوزه يجعل الدنيا هى الغاية مع أنها وسيلة فقط ، ولهذا قال : « ذلك متاع الحياة الدنيا » ... وانظر الحكمة العجيبة فى الترتيب ، فالنساء شهوات من الغريزة والعاطفة والبنين شهوات من العاطفة والنفس ، والمال الكثير من النفس فقط ، والخيل المسومة والأنعام والحرث ، هذه الثلاثة تارة أجزاء من المال وتارة أجزاء من عاطفة النفس ، ولذلك جاءت فى الآية بعد النساء والبنين لأنها لاحقة بالغريزة والعاطفة والنفس ...

وإذا ما حققنا هذا وجدنا هذه الأبواب (وما يدخل فيها) جامعة لكل الشهوات الناشئة من جميـــع قوى الجسم الإنسانى والنفس الإنسانية .

أما ما كان خاصاً بشهوات العقل فلم يدخل فى الآية وهذا من أعجب إعجازها لأن أمور العلوم والفنون لا (تزين) إلا لفريق محدود من الناس، أى لا يزين حب الشهوات منها، وهـذا الفريق عادة هم النوابغ العبقريون وهؤلاء فى الحقيقة لا يجدون من العلوم والفنون (متاع الحياة الدنيا) ولكن مصائب الحياة الدنيا[1] ...

(1) رسائل الرافعى — جمع وتحقيق محمد أبى رية ص ٢٣٣ — ٢٣٥ طبع ١٩٥٠.

٢ — الشرك في كتاب
الذكر الحكيم — محمد كامل حسين

ومن الدراسات والمقالات التفسيرية التي نزعت منزع التأمل والتدبر في النص والنفس ما جاء بكتاب الذكر الحكيم لمحمد كامل حسين من مقالات حول بعض الموضوعات التي تثيرها الآيات الأولى من سورة البقرة كالتقوى وصنوف الناس أمام دعوة الإيمان ، وخلق آدم وعصيانه ، والسحر ، وقصة إبراهيم والذبح ، ثم موضوعات قرآنية أخرى يقف أمامها ليعطينا وجهة نظر جديدة .

وفي مقال (الشرك) الذي يصدره بقوله تعالى : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء » (٤٨ ، ١١٦ النساء) ، نقتطف بعضاً من ملاحظاته ورؤاه ، ومن أراد أن يتأمل هذه الآية ويتدبرها فعليه أن يحدد معنى الشرك ومعنى المغفرة في حياة الناس على الأرض .

فالشرك اليوم — على غير ما كان عليه في بداية الإنسان — أن يضع الإنسان شيئاً ما معنويا كان أو ماديا فوق أوامر الله وهو على هذه الصورة منتشر جداً بل يزيد انتشاراً بين المعاصرين فالذين — في سبيل تحقيق العدالة الاجتماعية — يضعون هذه العدالة فوق أمر الله بعدم القتل هذا في الواقع شرك ، والذين يقتلون الأبرياء في سبيل تحقيق مجد أمة أو تراثها يرتكبون شركا شنيعاً ، ومن الدول الحديثة من يحشد الجيوش لقتل الأبرياء تحقيقاً لغرض اقتصادي أو سياسي وهو أشنع الشرك ... وكم من فئة ظنت نفسها على

حق وقتلت مخالفيها ؛ ثم تبين بعد ذلك أنهم هم الضالون والقتل حقيقة واقعة يحرمها الله ولا يجوز أن تفعل حقيقة واقعة محرمة فى سبيل نصر فكرة لا سبيل إلى الجزم بوجه الحق فيها[1]، وهذا عنده ما يجب أن يكون عليه الفهم الحديث للشرك .

أما لماذا لا يغفر الله الشرك ، فلأن فيه مساساً بالتقوى ، فهو يكره منا الشرك لما فيه من أذى يلحق بنا من جراء شركنا وليس لما فيه من مساس بعظمته ، وفى القرآن الكريم من الحديث عما يذبح قربانا لله ما يدل على ذلك : « لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم » (٣٧ الحج) .

ولكن كيف يعاقب الله الذين يشركون به فى هذه الدنيا ؟ إن الشرك على المعنى الذى بيناه يؤدي حتما إلى التناقض بين ضمير الإنسان وأعماله ويؤدى ذلك إلى الاضطراب النفسى والقلق ، ولا شك أن التوحيد والتنزيه ، عاملان قويان جداً فى اطمئنان النفس الإنسانية ، والشرك يذهب بهذه الطمأنينة .. فالله لا يعاقب فى هذه الدنيا على الشرك إلا بنتائجه الطبيعية من فساد الحال النفسية . وفساد العلاقات بين الناس بعضهم وبعض ، لأن مخالفة التراحم بين الناس نوع من الشرك يؤدى إلى التباغض والشحناء أما الذنوب التى دون الشرك فخطبها أهون وعذابها الدنيوى أقل ، بل قد يخفى على الناس شر بعض صغائر الذنوب ، وقد لا تقع نتائجها لساعتها ، وهذا معنى أن الله يغفر ما دون الشرك ، كل هذا يصدق على العقاب فى الدنيا ، أما فى الآخرة فتقدير الذنوب إلى الله وحده .

---

(١) الذكر الحكيم — محمد كامل حسين ص ١٣٢ .

والمغزى النفسى لهذه الآية هو أن يروض كل إنسان نفسه على أن يظل فى حدود أوامر الله الواضحة المحكمة ولا يدع لعمل ما أن يجعله يتعدى هذه الحدود ، فإن اضطر إلى ذلك بدافع من منفعة فليطمئن إلى أنه قد ينجو من أثر هذا الذنب إذا كان مطمئن النفس مستقراً فى إيمانه بالله ولا يتم له ذلك إلا بالتوحيد والتنزيه[1] .

(١) الذكر الحكيم — محمد كامل حسين ص ١٣٣ – ١٣٤ .

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

الفصل الثالث

الاتجـــاه العلمى

في مبحثين

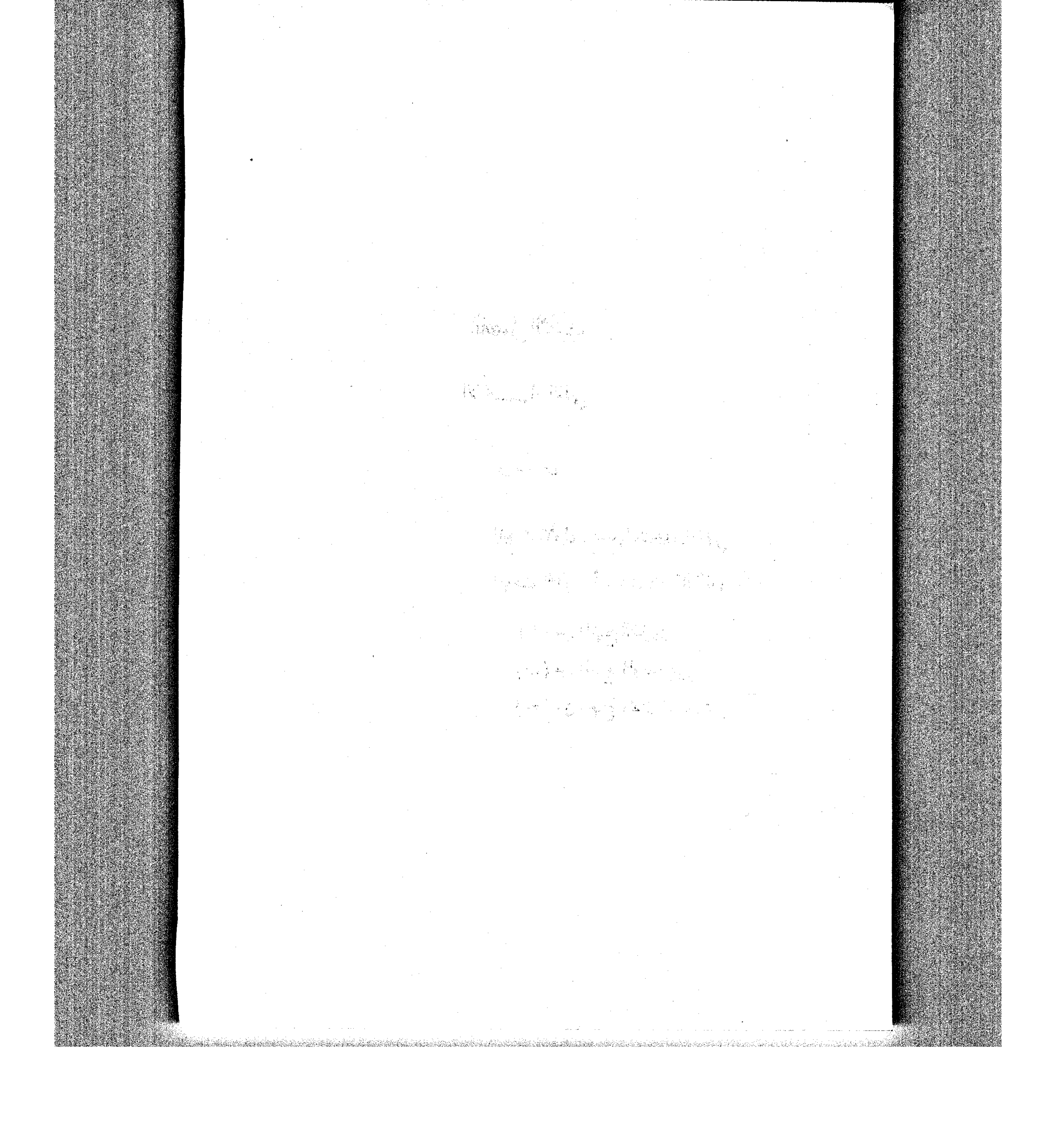
المبحث الأول : قضايا الاتجاه العلمى

المبحث الثانى : أهم محاولات الاتجاه

(أ) من المنهج التقليدى

(ب) من المنهج الموضوعى

(حـ) من منهج المقال التفسيرى



المبحث الأول

قضايا الاتجاه العلمى

تمهيد : بين الدين والعلم والزعم بتعارضهما

يبدو أنه لا مندوحة لنا ونحن نتعرض للتفسير العلمى للقرآن الكريم — من أن نرجع إلى الوراء قليلا ونقف أمام تلك المسألة التى يتشعب عنها موضوعنا والتى أثارت — دون ما مبرر — كثيراً من الجدل فى كثير من البيئات والعصور وعند كثير من الأمم والشعوب واحتلت مساحة هائلة من فكر البشرية منذ القديم إلى اليوم حتى ليمكن القول أن هذه المسألة ترجع فى جذورها إلى نشأة الدين ومحاولة تعرف الإنسان على حقائق الوجود ومظاهر الكون من حوله .

وإذا ما كنا نتعرض هنا للتفسير العلمى من وجهة نظر تجديدية كان التعرض لهذه المسألة أكثر وجوباً لما ترسب فى فكر وفى أعماق كثير من الناس بل المثقفين من غير المتخصصين من أنه حين يذكر لفظ التجديد فى مجال كتفسير القرآن الكريم فإنما ينصرف الذهن توا إلى ذلك الاتجاه من ربط النص القرآنى بعلوم العصر ومكتشفاته ، وما يتلبس بهذا الفهم من إباحة ذلك أو معارضته وإنكاره ، وهي مفاهيم فى جملتها سيئة ومتخلفة — إن لم تكن مغرضة — تحمل مسئوليتها الأمة كلها متضامنة — وفى مقدمتها علماؤها — منذ فقدت فهمها الصحيح للدين والعلم كليهما ، وانخدعت بمفاهيم أجنبية ضالتها وسلكت بها مسالك منحرفة عن وجهة الدين الصحيحة ،

حيث أريد لها أن تظل على وضعها المتخلف الذي رضيت به واستكانت إليه منذ فقدت إحساسها السليم بالدين وفهمها الصحيح له .

والمؤمن الصادق الأمين يدرك بفطرته السليمة أن الدين الصحيح والعلم الصحيح أخوان متعاونان ، بل يدرك أن الإسلام في مفهومه الأعلى علم ومعرفة بالله لن يصل الإنسان إليها إلا بالإلمام بآياته في خلقه ، وكلما ازداد علمه بذلك بهرته عظمة الله واستولت على مشاعره تقوى فيها ، ألم يكن رسول الله ﷺ أشد الناس إيماناً وخوفاً ؛ لأنه كان أكثرهم بالله معرفة وعلماً فقد كان يقول : « إن أتقاكم لله وأعلمكم بالله أنا » ، « لو تعلمون ما أعلم لبكيتم كثيراً ولضحكتم قليلاً »[1] .

فالعلم يخبرنا عن نواميس الكون وسنن الوجود ويرينا كيف نستخدمها ونسخرها لأنفسنا ، والدين يرشدنا إلى وجه الخير في هذا التسخير وطريق المنفعة في هذا الاستخدام ، فحين يقود الدين العلم ويوجهه في تطبيقاته تصلح الإنسانية وتسعد في حياتها ، فبالعلم يعبد الإنسان ربه عبادة صامتة « إنما يخشى الله من عباده العلماء » (٢٨ فاطر) وبالدين يعبده عبادة ناطقة فإذا جمع الإنسان بين حقائق العلم وروح الدين تم له الاتحاد بين عقله وقلبه ، بين علمه ودينه ، ومن ثم لا يتصور تعارض بين الدين والعلم كما لا يتصور تنازع في فطرة الإنسان ، وبهذا آمن عقلاء كل أمة والمفكرون المؤمنون فيها ، فالعلم الطبيعي — مثلا — إذا كان صحيحاً قائماً على اليقين لا يناقض الدين إذا كانت تفسيراته صحيحة ومطابقة للحق ، وكما ينمو الدين في رياض العلم ، فإن العلم يزدهر في أحضان الإيمان والدين[2] .

---

(١) وقد أخرج الحديث الأول البخاري في صحيحه عن عائشة ، وأخرج الثاني هو ومسلم في صحيحيهما عن أنس ، راجع : الجامع الصغير – السيوطي ١/٨٦ ، ٢/١٣٠ .
(٢) أضواء من القرآن — عبد الغني الخطيب ص ٤٥ — ٤٦ .

وتلك أقوال أوضح ماتكون وأصدق فى دين الإسلام فقد اشتمل على دعوة الناس إلى العلم والنظر والتأمل ، وسلطهم على فهم مابين أيديهم من الأكوان والانتفاع بها دون أن يجعل لهذا النظر والتسلط حداً معينا إلا حد الشريعة العادلة[1] ومن أجل هذا يقرر الإمام « إن الدين من موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه وتقلل من خلطه وخبطه ، وأنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم باعثا على البحث فى أسرار الكون داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة مطالباً بالتعويل عليها فى آداب النفس وإصلاح العمل[2] » ويلح فى وجوب درس العلوم الطبيعية منتقدا أولئك الذين يعادون علم الكون باسم الدين ومبيناً كيف أن درس الكون يؤدى إلى معرفة الله أكثر مما يؤديه الجدل والكلام .

إن دينا يقول رسوله لأهله وللناس جميعاً « إن الله عز وجل لم ينزل داء إلا أنزل له شفاء علمه من علمه وجهله من جهله[3] » لهو دين يفتح أمام الباحثين فى الطب والعلاج طريق اللانهاية فى معرفة الأمراض وأسبابها وطرق علاجها ، ومعرفة الأدوية الموافقة لها ، وإن دينا يقول للناس جميعاً : «والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق مالا تعلمون » (٨ النحل) لهو دين يضع أمام الإنسانية منهج العلم الصناعى لكل مايركبه ويمتطى متنه الإنسان، وإن دينا يقول ويقول مما ندع الأمثلة عليه[4] — لهو دين يعجز الفكر عن وصف مفاخره أو تسجيل مآثره .

---

(١) رسالة التوحيد — الإمام ص ١٤١ .
(٢) راجع المنار ٨/ ١٩٩ نقلا عن الإسلام والتجديد فى مصر ص ١٢٦ — ١٢٧ .
(٣) أخرجه الحاكم فى مستدركه وصححه عن أبى سعيد ، وراجع فى ذلك الجامع الصغير — السيوطى ١/ ٧٢ .
(٤) راجع ص ٣٦٧ ... من هذه الدراسة وكشف المفسر الحديث عن موقف الدين الإسلامى من العلم كما يظهر فى القرآن .

ونظرة واحدة فى تاريخ العلم والدين تطلع صاحبها على اتفاقهما فى الهدف وصدورهما من مصدر واحد، وفوق هذا وذاك يتشابهان فى وسائلهما وطرقهما إلى غايتهما. بل يبدو أيضاً أن بداية رحلتهما كانت واحدة مع خلق الإنسان الأول[1] ثم تواكبا وتحالفا على طول التاريخ الذى يؤكد أنهما كانا دائماً متداخلين متوافقين يؤيد كل منهما الآخر ويسانده، وكما تدل الآثار فإن كل عالم اشتهر فى فروع العلوم المختلفة إنما كان من دعاة الدين، وكان يتخذ الدين سبيل البحث العلمى والعلم سبيل تأييد الدين[1]، وكلاهما على اختلاف وسائله عن الآخر يهدف إلى سعادة الإنسان وتوفير الحياة الكريمة له سواء فى أمور معاشه أو فى تنمية عقله ومعارفه أو كشفه عن روح الأشياء وحقائقها[2]، وإذا كان الدين يعطينا الحقيقة فى كل ذلك مسبقاً عن طريق من يرسلهم الله من البشر إلى خلقه فإن نطاق العلم كلما اتسع كثرت الأدلة أمام الإنسان على وجود حكمة خالقة مطلقة وما العلماء على اختلاف اهتماماتهم إلا بناة لمعاهد العلوم التى يسبح فيها الخالق العظيم.

وهذا المعنى فى ائتلاف الدين والعلم نقف عليه من قول أحد علماء الرياضة البحتة التى يظن أنها أبعد ماتكون عن عالم الروحانيات ومجالات الإيمان يقول

---

(١) أثبتت الدراسات على اختلاف وسائلها أن العلم بدأ ببداية الإنسان كما بدأ الدين كذلك، لحقيقة الدين تسكن فى نفس الإنسان منذ اللحظة التى أخذ فيها يتساءل عن سر وجود الكون وهو التساؤل الذى بدىء به طريق المعرفة العلمية وهذه حقائق يقررها القرآن الكريم فى آيات خلق الله لآدم، إذ خلقه وعلمه كل شىء، وكما تلقى من ربه العلم تلقى الدين بما أمره به ربه ونهاه راجع سورة البقرة الآيات (٣٠ — ٣٨)، وانظر بين الدين والعلم — نوفل ص ٤٢ طبع وهبة بالقاهرة، الله ذاتا وموضوعاً — عبد الكريم الخطيب ص ٦ ط أولى ١٩٦٢.

(٢) بين الدين والعلم نوفل ص ١٢٧ — ١٤٦.

(٣) السابق ص ٤٧ — ٥٤.

« إينشتين » إن أعظم جائشة من جائشات النفس وأجملها تلك التي تستشعرها النفس عند الوقوف في روعة أمام هذا الخفاء الكوني ، إنه خفاء لاتستطيع أن تنشق حجبه ، ومع هذا تدرك أن وراءه شيئاً هو الحكمة أحكم ماتكون ، وتحس أن وراءه شيئاً هو الجمال أجمل مايكون ، حكمة وجمال لاتستطيع أن تدركهما عقولنا القاصرة إلا في صور لهما بدائية ، وهذا الإدراك للحكمة والإحساس بالجمال ليس شيئاً آخر سوى جوهر التعبد عند الخلائق[1] » .

هذه هي السعادة العقلية التي يورثها العلم للناس ويطلعهم على أنهم موضع ذكر الخالق الحكيم ، وحياتهم أثر رحمته ووجودهم دليل محبته ، وهل تهدف الأديان أو توصل الناس إلا إلى ذلك ؟

وكما يتفق الدين والعلم في غايتهما كما رأينا يتفقان في مصدرهما وهو الله سبحانه وتعالى والذي يبحث كيف اهتدى العلماء إلى حقائق العلوم يجد أنها قد انبعثت فيهم وكأنها تأتي عليهم من خارج أنفسهم ، وقصص اكتشاف المخترعات والوصول إلى قوانين الأشياء تؤكد أن ماوصل إليه معظم العلماء إنما كان عن طريق الإلهام إذ وجدوا وكأن هناك مايوجههم إلى ماوصلوا إليه إما بالاستفهام أو الإلقاء أو توجيه النظر ، وبعض العلماء ذوي الشأن يعترفون أنهم قد حصلوا على اكتشافاتهم العلمية بعد أن رأوها في أحلامهم أو ألقيت عليهم في نومهم ، وربما لم يكن لأحدهم نوع اهتمام بالعلوم أو استعداد لها إذ به يتحول فجأة ليصبح من أساطين العلماء فهذا « إينشتين » أحد عظماء التاريخ العلمي الذي كان مولعا بالموسيقى والعزف حين نظم أناشيده في مدح العزة الإلهية والدعاء والاستغفار إذ به يلج فجأة إلى ميادين الطبيعة والرياضة ويقول عن ذلك : كأن عاصفة قد انطلقت في رأسي .

---

(١) بين الدين والعلم ص ٥٦ .

فهل هناك شك بعد ذلك فى أن مصدر العلم هو الله سبحانه وتعالى ؟ إن الملاحظات التى أثبتها العلماء على الأطفال الذين ليس لديهم أى قدر من التعلم أو التجريب وتطابق تصرفاتهم أعلى درجات العلم أو تسبقها ، أو تلك التى تعلمها العلماء من الحيوانات والطيور التى لاعقل لها ولاتجربة إنما تؤكد أن الله وحده هو مصدر ذلك العلم ، وأنه فيض يتلقاه الإنسان من خارجه وليس مرجعه الحقيقى عقلا أو تجربة ، فكيف يعقل إذن بعد ذلك أن يختلف الدين والعلم أو يتناقضا ، ورسالتهما وغايتهما واحدة كما أن مصدرهما واحد ؟ وكيف ينتهى السؤال الواحد إلى حقيقتين مختلفتين فى تصوير بعض الناس ؟.

ويبدو أن هذا الخلاف الصورى الذى شهده تاريخ العلم والدين قد تجاوز مواضع الالتقاء والاتفاق بين العلم والدين ليستثمر مواضع افتراقهما فحسب من حيث الأساس الذى يوجه كلا منهما والطريق الذى يسلكه لتحصيل المعرفة واكتشاف الحقيقة ثم طبيعة الموضوعات والميادين التى يتعرض لها كل منهما ، فإنه إذا كان من الواضح قيام الدين على الإيمان وانتهاؤه إلى التسليم المطلق بالغيب ، فإن العلم يقوم أولا على الشك ولاينتهى إلى التسليم المطلق إلا فى المسلمات البدهية ، ومادام لكل منهما منهجه الخاص فى التفكير فقد كان من الطبيعى ألا يكون بينهما صراع ما ، ولكنه ينشأ بينهما إذا انحرف أحدهما عن منهجه فاستخدم رجال الدين — مثلا — منطق الشك العلمى والمنهجى ، أو استخدم رجال العلم منطق الإيمان والتسليم المطلق . حينئذ تختلط القيم ويحدث الصراع غير الطبيعى الذى هو ليس لازمة من لوازم الدين أو العلم ، إنما هو حالة انفعالية تحدث من انحراف رجالهما واستخدام منهج أحدهما فى خدمة الآخر(١).

---

(١) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ٤١٢ .

وتزداد حدة الصراع غير الطبيعي حين يؤكد بعض العلماء أن المعارف اليقينية هي التي تقوم على التجربة العملية والملاحظة العملية ، وأن الواقع المادي مصدر كل معرفة بل هو قاعدتها ومقياسها الموجه لها ، أما الحقيقة الدينية بوصفها حقيقة (ميتافيزيقية) غيبية ولأنها لا تنبع من الواقع فليس لها من اليقين ما للحقيقة العلمية ، وهكذا يجعلون ميدان العلم هو الطبيعة وموضوعه هو الانتفاع بالقوى الطبيعية والسيطرة عليها ، ثم يجعلون الدين مختصا بمصائر النفس في العالم الآخر فيفصلون بين مجاليهما مفترضين أن القو الطبيعي لكل منهما لا يجعلهما يلتقيان[1] فهذه العلوم مهما عالجت من مشكلات فليس واحد منها يتصدى لعلاج المشكلة الكبرى التي انتهض الدين لحلها ، إنها كلها تبحث عن الكائنات وليس شيء منها يبحث عن مبدئها وغايتها القصوى .

ومن الحق القول هنا بأن قصر مفهوم العلم على هذا الواقع المادي لا يخلو من تعسف واضح ، إذ مهما يكن من أمر العلم فإن تجربته خاصة وجزئية ولا تمثل إلا جانباً معيناً من العقل الإنساني ، فالعقل العلمي عقل خاص يتكون ويتحدد بثقافة العلوم وهو بذلك يختلف عن العقل في مفهومه العام بوصفه رؤية للوجود والأشياء فيه ، وهذا معنى لا يبعد كثيراً عن معنى الدين ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن العلوم المادية ـ إن كانت لا تبحث عن مبدأ الكائنات وغايتها كما هو اهتمام الدين ـ تستطيع أن تزجي لهذا المطلب خدمة ما من قريب أو بعيد ، ولن يستغنى الدين عن العلوم إلا لو استغنت المقاصد عن وسائلها ومقدماتها ، أو الدعاوى عن حججها وبيناتها ، وكما أن المجهول لا يتوصل إليه إلا عن طريق المعلوم كذلك الحقائق العليا لا يسهل الصعود

---

(١) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٤١٦ .

إليها إلا على سلم من الحقائق الدنيا ، وإن بعدت - فرضا - صلة بعض العلوم بالدين فإنها بما تبدد من ظلمات الأوهام تقوم بوظيفة تطهير وتنقية لا بد منها لتهيئة جو عقلي صالح لاعتناق العقائد السليمة حتى إذا ركن القلب إلى شيء كان ركونه إليه على بصيرة وبينة لا مدفوعا بحتمية الجهل ولا منقاداً بسذاجة المحاكاة « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » .

(٩ الزمر)[1]

ينتهي المرء من تتبع مثل هذه المسألة إلى أنه من غير المعقول أن يكون هناك تعارض وتناقض بين أمرين لاشتراك بينهما في موضوع واحد كأمري العلم والدين ، وإنما العداء والتعارض حقاً بين رجالهما الذين أساء بعضهم فهم جوهر الدين كما أساء البعض الآخر فهم طبيعة العلم ووقف كل منهما موقف التكذيب والمعارضة الفكرية والإنكار لما عند الآخرين وهذا من قصر النظر عند كل منهما وفرط جهلهما وغرورهما ، فإنه إذا كان الدين حقاً والعلم حقاً وجب أن يتصادقا ويتناصرا ، أما إذا تكاذبا وتخاذلا فإن أحدهما - لا محالة - يكون باطلا وضلالا .

إنه إذا كان من واجب الأديان أن تهادن العلوم ولا تنابذها ، وكان من الخير لها أن تستثمر كافة المعارف البشرية وتتسلح بنتائجها ، فإن من الخير للعلوم كذلك أن تدع الأديان تكمل ما فيها من نقص وتملأ ما تركه في النفوس من فراغ روحي ، فإن لم تفعل فلا أقل من أن تلتزم شقة حياد فلا تعادي الأديان ولا تنكرها جملة فإن إنكار الدين إنكار ضمني لأمور واقعية ومعان من مادة الحياة قد يفسرها العلم ولكنه لا يخلقها وقد ينقب عن أطوارها ويتفهم نشأتها ولكنه لا يستطيع أن يتجاهل أو يدعي لنفسه أن يحل محلها[2] .

---

(١) الدين - دراز ص ٦٨

(٢) الدين - دراز ص ٦٩ - ٧٠ .

ولقد يبدو أن شيئاً من هذا التقارب هو ما حدث فعلا فلا العالم الطبيعي ولا الرجل الديني — على ما طال بينهما من تعاد — يدعى الآن بجزم أنه قد وفق لحل لغز هذا الكون ، بل الحق أنه قد صار كلاهما يشك — عند نفسه هذه المرة — في أنه هل يعرف شيئاً عن هذا اللغز أو لا يعرف ؟ ومن ثم قد صار من الممكن أن يمتزج العلم والدين امتزاجا كان من المستحيل في أوائل ثورة التحقيق العلمي[1] ، وأن هؤلاء الذين أصروا على مبدأ الاستقلال المتبادل بين مجالي الدين والعلم قد ألحوا على معنى من الوحدة يربط بينهما بحيث أصبحت مسألة الصراع بين الدين والعلم مسألة تاريخية وأصبح من السذاجة والتخلف الفكري أن يظل البعض معتنقاً لفكرة التناقض بين العلم والدين بعد أن ضاقت دائرة الخلاف بينهما ، وحلت كثير من الشبهات والمشكلات التي كانت مجالا للصراع بينهما[2] .

وعلى كل حال فقد انتهت جهود المفسرين واستقرت على التقاء العلم بالدين وقيام العلاقة بينهما على أساس روحي يتجه فيه العلم إلى نفس الأمور التي يسلم الضمير الديني بها نعني دلالة المعارف العلمية على حقيقة متعالية بالنسبة إلينا[3] ، بعد أن انهار عصر اليقين العلمي بالمعنى القديم وسقطت الحواجز بين المادة والطاقة سقوطا نهائيا ، وبعد أن يئست العلوم التجريبية من تفسير طرفي الوجود ومعرفة أصول الأشياء وغاياتها الأخيرة وأعانت عدولها عن هذه المحاولة وكان قصاراها أن تخطو خطوات إلى الإمام وإلى الوراء تاركة ما بعد ذلك إلى ساحة الغيب التي يستوي في الوقوف دونها العلماء والجهلاء ومفسحة بيدها المجال لبقاء الأديان وخلودها[4] .

(١) نحن والحضارة الغربية ـ المودودي ص ٩٤ .

(٢) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٤٠٩ .

(٣) لاحظ هذا المعنى واتفاقه مع ما يعانيه المفسرون العلميون للنص القرآني من دلالة مسلكهم على الحقيقة الدينية والكشف عن الإعجاز القرآني .

(٤) الدين ـ دراز ص ٨٥ ، ١٠٠ .

وعلى حين تنتهى جهود المفكرين إلى هذا ماتزال آثار تهمة التعادى الظالمة بين الدين والعلم تعمل عملها فى نفوس كثير من المسلمين المنخدعين بها والمؤمنين بتعارض الحقيقة الدينية والحقيقة العلمية[1] ، وتشهد الدراسات والبحوث فى علاقة الدين بالعلم على أن التهمة قد نشأت فى مجتمعات غير إسلامية وتخلفت عن النزاع الدائم بين رجال الكنيسة ورجال العلم ، ثم صدرت هذه البدعة المشئومة والعداء المزعوم إلى المجتمعات الإسلامية التى لم تشهد ماشهدته مجتمعات الغرب من الصراع الدامى بين سلطة دينية وأخرى مدنية[2] .

ولقد أنشأ هذه البدعة ورمانا بها الشياطين المضللون أعداء البشرية الذين وضعوا أمامها منهج الله فى كفة والإبداع الإنسانى فى عالم المادة فى كفة أخرى وقالوا لها اختارى : إما المنهج الإلهى فى الحياة والتخلى عن كل ما أبدعته يد الإنسان فى عالم المادة ، وإما الأخذ بثمار المعرفة الإنسانية والتخلى عن منهج الله ، وهو خداع لئيم فليس المنهج الإلهى عدوا للإبداع الإنسانى كما عرفنا قبل والقيم الإيمانية بعض من سنن الله فى الكون مثل القوانين الطبيعية لا انفصام بينهما ، ولقد نخدع بنجاح تحققه بعض القوانين الطبيعية مع مخالفتها للقيم الإيمانية ، ولكن هذا الافتراق والمخالفة لاتظهر نتائجه فى أول الطريق بل فى نهايته ، فمجتمع الحضارة المادية اليوم يرتقى فى إبداعه المادى بقدر مايرتكس فى المعنى الإنسانى والروحى ، ويعانى من القلق والحيرة

---

(١) نرى ذلك فى التلاحى والتباعد بين معارضى التفسير العلمى ومؤيديه حيث يتهم كل منهم الآخر بما ليس عنده ، يتهم المعارضون إخوانهم بإخضاع النصوص القرآنية للنظريات ويتهم هؤلاء بالعداء للعلم والجمود على القديم وطرح التقدم .

(٢) راجع الأعمال الكاملة للإمام ٣/٣١٥ ، ٣٤٠ ، ٣٤٣ ، ومقال فى الإنسان ــ بنت الشاطىء ص ١٦٨ ، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه ــ المودودى ص ١٦٠ بين الدين والعلم ــ عبد الرزاق نوفل ص ١٢٩ ، القرآن والعلم ــ أحمد محمود سليمان ص ١٠ .

والأمراض النفسية والعصبية ما يصرخ عقلاؤه هناك لافتقادهم منهج الله ، وهو وحده العلاج والدواء ، ولقد بدأ خط صعود المجتمع الإسلامي ـ مثلا ـ من نقطة التقاء القوانين الطبيعية في حياته مع القيم الإيمانية ، كما بدأ خط هبوطه من نقطة افتراقها حتى وصل إلى الحضيض عندما أهمل السنن الطبيعية والقيم الإيمانية جميعا [1] .

لقد أضحى مروج هذه البدعة — عندنا — بعد وضوح الحقيقة وافتضاح أمر هذه المقولة — واحدا من أشخاص أربعة : — إما جاهل بالعلم يعتقد أن جميع الآراء والنظريات حقائق علمية ولا يفرق بين الحق اليقيني والظني ، أو النظري في العلم ، [2] فحين يسمع أن في الدين ما يخالف هذه النظريات العلمية انبرى للدفاع عنها أكثر من أصحابها وأعلن مناقضة الدين للعلم .

وإما عالم متضلع ولكنه جاهل بالدين إن سئل عن موضع المعارضة بينهما أجاب بكلام عام عن غيبيات المعتقدات الدينية التي لا تخضع للتجارب والتحاليل فإذا ما طلب منه مثال واحد على مناقضة العلم للدين أجاب بجواب غامض غموض فكرته عن الدين .

---

(١) في ظلال القرآن ١٧/١ .

(٢) معروف أن العلم الصحيح يمنع إنزال الظن من الآراء منزلة اليقين كما يمنع إنزال الفرض والتخمين منزلة الظن والترجيح فهو يحكم على القضية بمقدار ما تشهد على صحتها أو بطلانها الشواهد والأدلة فإن كانت الشواهد على صحتها قاطعة فهي حقائق يقينية ، وإن كانت الشواهد على صحتها تساوي أو تزيد أو تنقص على أدلة بطلانها فهي قضية ظنية أو نظرية لا تزال تحت البحث والتمحيص حتى ينتهي منها العلم ، فإما أن يلحقها باليقين بعد استكمال القطع بصحتها أو بالباطل بعد استكمال القطع ببطلانها ، ومن الافتئات على الحقيقة والعلم اعتقاد آراء قامت على الظن أنها حق يعتقده العلماء علما ويدافعون عنه فإن العلم هو كشف المعلوم على ما هو به في الواقع فهو يقين واليقين حق ، أما هذه الآراء فهي حدس وظنون والظن لا يغني من الحق شيئا .

وإما شخص ملحد عاش فى شكوك وأجواء تحارب التدين وتعلن أنه أفيون الشعوب ويعارض الرقى والتقدم ومن الضرورى إبعاده عن الحياة الاجتماعية ، فهو يضرب صفحا عن البحث فى الدين أو مناقشته معلنا – رأسا دون جدل – أن الدين يناقض العلم ويعارضه.

وإما شخص متحلل الأخلاق فاقد القيم يخشى ردع الوازع الخلقى وتأنيب الضمير الدينى أن يعكر عليه صفو شهوته ولذته ، فهو يهذى طعنا وتجريحا فى الدين وادعاء بمعارضته المدنية والعلم ومجافاته التقدم والرقى وتطور الحياة[1].

لا ، لهؤلاء جميعا ومايريدون[2] ويذهبون ، لأن الإنسانية لم تصر بعد إلى الحد الفاصل الذى يفرض عليها أن ترتد كافرة بالعلم أو الدين ، فلا محل للخلاف بينهما أبدا ، كما لا محل للحديث فى هذا الخلاف الذى يجب أن يمحى مما يتكلم عنه الناس فى هذا العصر ، فما من صدام حقيقى يمكن أن يقوم بين جوهر الدين فى دعوته إلى الحق والخير ، وبين جوهر العلم فى سعيه الدائب لإسعاد البشر وقد قال الدين كلمته فى ختام رسالاته فبرر بالعلم سجود الملائكة لآدم ، وجعل العلم قرين الإيمان وقصر خشية الله على العلماء بما يتدبرون من عجيب آيات الحياة وسنن الكون ، حيث يؤمنون بأن شيئا من هذا لايمكن أن يكون عبثا باطلا أو تلقائية عشواء[3].

---

(١) أضواء من القرآن – عبد الغنى الخطيب ص ٤٣ – ٤٤

(٢) تعد أقوال هؤلاء حلقة من سلسلة تحاول محاربة الدين وهدمه بالتشكيك فى معتقداته وإظهار معارضة العلم لآياته ، ومن الأسباب التى تؤدى إلى شيوع هذه الآراء تصور العلم عن إدراك بعض حقائق الدين لاسيما الغيبية منها ، وسبق الدين بإيراد حقائق فى ميدان العلم لم يصل إليها بعد فيظهر الدين وكأنه يعارض العلم ، انظر بين الدين والعلم ص ٦ .

(٣) مقال فى الإنسان – بنت الشاطىء ص ١٦٩ – ١٧٠ .

وحين ننتقل من علاقة الدين بالعلم ، إلى علاقة العلم بالقرآن ـ كنص دينى يحتوى كل الحقائق الدينية ـ فماذا نجد ؟ إن نظرة واحدة ـ هذه المرة ـ إلى القرآن الكريم تؤكد لنا أن الله كما أنزل للناس كتابا مقروءا ناطقا فقد خلق لنا الكون والطبيعة كتابا صامتا يعبر بلسان الحال عما جاء فى الكتاب بأبلغ العبارات وألطف الإشارات كما يرشدنا كتاب الله المنزل إلى طريق العلم بما جاء فى كتابه وكونه المخلوق بما أوتينا من العقل والحكمة والهداية .

فالحقائق التى يكشف عنها العلم إن هى إلا نوع من كلمات الله ، أو هى كلماته الواقعة النافذة كما أن آيات القرآن الكريم هى كلمات الله الصادقة المنزلة ، ولقد سمى القرآن فعلا حقائق أسرار الخلق كلمات فى قوله تعالى : « ولو أنما فى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله » (٢٧ لقمان) ، «قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً (١٠٩ الكهف) ، والقرآن والكون وهما مصدر الحقائق الدينية والعلمية كلاهما من عند الله وصنعه ، أنزل القرآن بالحق كما خلق الكون بالحق [1] ، فلا ينبغى للإنسان طلب الحق إلا فيهما ومن ثم لا يتصور تصادم الحق مع نفسه [2] .

---

(١) قال تعالى : « وبالحق أنزلناه وبالحق نزل » (١٠٥ الإسراء) ، « وما خلقنا السموات وما بينهما إلا بالحق » (٨٥ الحجر) .

(٢) راجع : الإسلام فى عصر العلم ـ الغمراوى ص ٤٨ ، ١٧٢ ، القرآن وإعجازه العلمى ـ محمد إسماعيل ص٤٩ ، من إشارات العلوم فى القرآن ـ عبدالعزيز سيد الأهل ص ٦٢ ، نظرات فى القرآن ـ محمد الغزالى ص ١٣ ، ٢٣٤ .

فإذا بدا أن هناك تصادما أو تعارضا فإما أن لا يكون ظاهر النص القرآني هو المراد ، وإنما المراد به ما يوافق الحقيقة العلمية ومن ثم نبحث عن الفهم الحقيقي والتأويل السليم للنص القرآني[1] ، وإما أن يكون ما نظنه علما لم يرق بعد إلى مستوى الحق واليقين فنؤمن بالنص القرآني على ما ورد إلى أن يثبت ما جاء به العلم ثبوتا قاطعا[2] .

وكما لم يصح اتهام الدين بمخالفة الحقائق العلمية إلا عند من عمهم الجهل وتفشى فيهم الجمود من المتردين برداء العلم فلا يصح اتهام القرآن بمخالفة الحقائق العلمية الثابتة لأن القرآن يجل عن هذه المخالفة وهو برىء من مثل هذا الاتهام[3] ؛ لما يحتويه من تشجيع العلماء وإنزالهم أعلى المنازل ، ورسمه الطريق الصحيح أمامهم للبحث العلمي واستقصاء الحقائق بأنفسهم في كثير من آياته[4] ، ثم لتناوله كثيرا من جوانب العلوم الفلكية والتاريخية والطبية والقانونية والاجتماعية ، واشتماله منها على أضعاف ما بجميع الكتب المقدسة السابقة عليه ، وإذا كان المراد بالعلم ما ينفع الإنسان ويكون من شأنه ترقيته روحيا وأخلاقيا واجتماعيا ونفسيا

---

(1) القرآن العظيم — هدايته وإعجازه — دروزة ص ٣٢٢ .

(2) يكمل بعض العلماء القسمة العقلية للمقابلة بين الدين العلم من حيث الحكم على الأشياء فيورد ما كانت دلالته ظنية فيهما وحينئذ تتمسك بظنية الدين إلا إذا أصبح ظني العلم يقينا فنؤول ظني الدين ليتفق مع قطعي العلم كما سبق لأن الظني يحتمل وجوها من المعاني فلا يصح قصره على معنى واحد وإلا عد ذلك تحكما وترجيحا بلا مرجح ، وإذا جاء في العلم أمر تعاني وليس في الدين نص عليه آمنا به كما جاء في العلم ، انظر أضواء من القرآن — الخطيب ص ٩٧ .

(3) الإسلام بين أمسه وغده — محمود قاسم — ص ١٢٩ طبع الأنجلو المصرية ، دت .

(4) مثل قوله تعالى : « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط » (١٨ آل عمران) ، « يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » (٢٦٩ البقرة) ، « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون » (٤٣ العنكبوت) ، وانظر كثيراً من الآيات الداعية إلى العلم في ص ٣٦٧ من هذه الدراسة .

وجسمياً فقد تناول كتاب الإسلام هذه النواحى جميعاً ، ولا يستطيع أحد أن يفسر قوله تعالى (أولو العلم) (من يؤت الحكمة) (العالمون) من من الآيات السابقة بالعلماء الدينيين أو العلم الدينى فقط ، إذ لا شىء فى هذه الآيات يحصر معناها فى هذا النطاق[1] .

وإذا تجاوزنا هذه الحقائق البدهية إلى نوع من المقارنة بين منهج القرآن ومنهج العلم فى طلب أسرار الفطرة ابتداء من موضوعية الأشياء وروح التجرد للحق والصدق فيها مروراً بمراحل المشاهدة الصحيحة وجمع الحقائق ... وغيرها حتى اكتشاف سر الفطرة فى الأشياء والقانون الذى يحكمها — نجد التوافق العجيب الذى أشرنا إلى بعض جوانبه مفصلا فى موضع سابق[2] ، وفى آية قرآنية واحدة يجمع الله بين أطراف كثيرة من منهج العلم حين يقول : « ولا تقف ماليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » (٣٦ الإسراء) ، فالآية تحض الإنسان على استعمال العقل والسمع والبصر وما إليها من طرق المشاهدة الصحيحة ، وتوجهه إلى الوجه الصحيح فى استعمالها حين تنهاه أن يجرى مع الوهم أو الظن وتدله على طريق اليقين بإحسان استعمال هذه المواهب .

ومسئولية الإنسان عن وسائل المشاهدة والنظر عنده ليس فيها تنبيه

---

(١) سوف نعرف بعد أن تقسيم العلوم إلى ما هو دينى وما هو غير دينى بدعة لا يعرفها كتاب الإسلام .

(٢) مثل اتفاقهما فى المشاهدة الصحيحة وطلب الدليل البرهانى والتفريق بين الحق والظن الذى لا دليل عليه وتحاكمهما إلى العقل العام المطلق واستنادهما إلى اطراد الفطرة والقانون وتوافق الحقائق وعدم تناقضها ، انظر ص ٣٧٣ من هذه الدراسة .

بإحسان استعمالها وحسب بل فيها أمر بالاستمساك بما يهتدى إليه الإنسان من الحق عن طريقها ، فى هذه الآية وحدها ثلاثة أصول هي جماع النظر العلمى :

أولها : ألا يتبع الإنسان إلا الحق المعلوم يقينا .

وثانيها : أن طريق الوصول إلى الحق هو المشاهدة الصحيحة والتفكير الصحيح .

وثالثها : أن على الإنسان أن يتمسك بما يصل إليه من الحق عن طريق المشاهدة والتفكير[1] .

والسؤال الآن : إذا كانت الحقيقة العلمية تتفق مع الحقيقة الدينية وتطابقها وبخاصة الحقيقة القرآنية ، فهل يجوز تفسير كل منهما بالأخرى ؟ وبعبارة أكثر تحديداً هل يجوز ربط الحقيقة الدينية والنص القرآنى ، وتفسيرهما بالحقيقة العلمية ، كما يجوز الاهتداء والتعرف على الحقيقة العلمية بالحقيقة القرآنية والنص القرآنى ؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب فماذا نصنع إزاء ما نعرف من ثبات الحقيقة القرآنية وتغير نتائج العلم ؟ وماذا يكون موقفنا من الآيات القرآنية — التى نفسرها بمقتضى العلم من هذا الارتجاج الذى يظهر فيه علم قرن مضى كأنه عبث أطفال إلى جانب علم القرن الذى يليه ؟ وهل معنى ذلك أن نلتزم فى فهم القرآن بما فهمه المخاطبون به لأول مرة كما يقترح بعض الدارسين ؟ وإذا كان ذلك الاقتراح هو الحل المفضل عند بعضهم فكيف تصح دعوة القرآن كل الناس إلى التدبر

---

(1) الإسلام فى عصر العلم ص ٤٠ .

والتأمل والتفكر ؟ بل كيف يصح أن يكون معجزاً لهم وهو يطالبهم بفهمه على مقتضى أفهام من سبقوهم ؟

أسئلة كثيرة تعكس موقف المفسرين العصريين من التجديد العلمي في تفسير القرآن الكريم وتشكل أهم القضايا التي اهتم بها المفسر العلمي ويتوقف على نجاحه فيها كسبه لمشروعية التفسير العلمي وهو ما نحاول أن نعرض له في قضية القضايا في المبحث الثاني اكتفاء بها عن سائر قضايا هذا الاتجاه التي ترد إشارات لبعضها في علاج هذه القضية الكبيرة .

قضية القضايا — تفسير القرآن بالعلم والعلم بالقرآن (1)

كان الحديث — ومازال عن صلة القرآن الكريم بالعلم والأفكار العلمية الحديثة ، لايصادف عند جمهور المسلمين إلا ازورارا كشفنا عن بعض من مسئوليته من قبل أما خاصة المسلمين من المتخصصين وغيرهم ممن ألقوا بالهم لهذه القضية فقد انتهى اهتمامهم بها ، واجتهادهم فيها إلى أحد موقفين : إما المعارضة والإنكار والخشية والقلق من أن يعتور الخطأ نتائج العلوم وأفكارها الجديدة أو يطرأ عليها التعديل ، فينسحب هذا على كتاب الله وتضار قضايا الإيمان، وإما موقف التشجيع والدعوة — أو على الأقل — عدم الممانعة من التفسير العلمي لما تأكد لديهم من أن العلم الصحيح لايجافى أبدا دين الفطرة وأن الطريقة العلمية الحديثة هي — على الحقيقة — طريقة القرآن .

ولقد عرفنا بعضا من اعتراضات الأولين وحججهم ، وناقشناها فى

---

(1) قد يبدو هذا العنوان غريبا ولكنا نؤمن أنما عرفناه ونعرفه بعد من التقاء الحقيقتين الدينية والعلمية كأنهما وجها عملة واحدة تاض بذلك ، فالنص الدينى يفسره ويوضحه العلم الحق ، كما أن هذا الأخير — فى طريقه إلى اليقين — يستوضح النص الدينى ويسترشد به لما للنص الدينى من سبق إلى تقرير الحقائق ليس فى ميدان العلم التجريبى فحسب ، وإنما فى كل الميادين والمجالات التى لا يطمح العلم فى ارتياد آفاقها ، والأمثلة عديدة تملأ كتب التفسير العلمى وكلها تشهد باقتفاء العلم أثر الخبر القرآنى الذى لم يبانه العلم بعد . راجع : اقتفاء العلم لخبر القرآن عن منطق الدواب والحيوان والطيور والهوام : القرآن والعلم — أحمد محمود سليمان ص ٤٥ وتأييد القرآن العلم فى قوله بأن الكون كله كان شيئا واحدا قبل أن توجد فيه أرض أو نجم أو سديم : الإسلام فى عصر العلم — الغمراوى ص ٢٢٩ وانظر فى عرض حدسيات العلم وفروضه ونظرياته على كتاب الله واسترشاد العلماء فى فرض فروضهم : الإسلام فى عصر العلم ص ٢٢٣ ، ٢٦٥ ، ٣١٥ .

موضعها لارتباطها بالاتجاه التجديدى عند أصحابها وأشرنا بإجمال إلى أن المعارضين يحاكمون أصحاب التفسير العلمى بما ليس عندهم ولا هو من مبادئهم، وأن الاثنين لايتكلمون لغة واحدة، ويجرى كل منهم فى ميدان غير ميدان الآخر ولو أخلص كل منهم طويته وتجرد للحق لتنبهوا إلى ما يمكن التقاؤهم حوله واتفاقهم عليه، وهو ما يند على الدوام من أقوال المعارضين للتفسير العلمى رغما عنهم ويفرض نفسه عليهم وسوف نحاول هنا أولا أن نجمل ما يراه هؤلاء ليكشف بنفسه عما فيه من حق أو تهافت وادعاء فى هذه المعارضة لنعقب عليه بآراء أصحاب التفسير العلمى ودعائم اتجاههم وردودهم ومناقشتهم لاتهامات أصحابهم.

وفيما يقوله هؤلاء — إن الآيات التى حددت أهداف القرآن أبانت فى إيجاز أنه كتاب هداية تتمثل فى حدودها قيم التربية والتوجيه والعظة والتذكير فلاوجه لتحميل ألفاظه أو آيه ما لا طاقة لها به والخروج بها عن الإطار الذى وضعه الله لها (١) فالقرآن الكريم متجه إلى رسالة أعظم من هذه الكشوف العلمية التى هى حلقات متتابعة فى سلسلة التجارب الإنسانية، وقد نجد فى القرآن الكريم إشارات عابرة إلى بعض العلوم ولكنه لا يوجه إليها عنايته توجيها مباشرا، وإنما يكتفى بتشجيع المؤمنين على اكتساب العلوم والمعارف، وعلى الاستفادة من الكون الذى سخره الله لهم ليعمروه ويكشفوا أسراره (٢).

---

(١) نحن والقرآن ـ محمد عبد الله السمان ص ٤٠.

(٢) مفهوم هذه المقولة قصر غرض القرآن على الهداية الناشئة عن التأمل فى مضمون ما يورد القرآن من آيات تتعرض للعلوم، لكن ألا يمكن أن يصحب هذا الغرض تضمين النص القرآنى الحقيقة العلمية بوصفه نصا معجزا؟ وبعبارة أخرى: إذا كان المقصود من تعرض القرآن للآيات الكونية والعلمية هو الهداية فحسب، فهل يمكن أن يكون تعرضه لها على نحو يبعد عن الحقيقة العلمية؟ ولماذا لا يكون من غرض القرآن تحقيق الهدفين معا؟.

أما هؤلاء الذين اتجهوا إليه بالتفسير العلمي فقد اندفعوا إليه شعورا منهم بعقدة الضعف والدهشة أمام التفوق العلمي للغازي المستعمر، وما سلط عليهم من إلحاح فكري وثقافي وحين كانت القضية المطروحة على الأمة - بعد أن صدمها التفوق الحضاري للغرب، وأرهقتها عقدة الشعور بالنقص التي سهر الاستعمار على ترسيخها فينا - هي أن تأخذ بأسباب العلم لتستأنف خطاها من حيث توقفت في القديم من تاريخها - ذهب كثير من المفسرين - يحاولون تعويض ما فات أمتهم من سبق في مضمار العلوم - إلى تلمس تفاسير تثبت سبق إشارة القرآن إلى هذه العلوم أو احتوائه لها وتطمئن جماهير الأمة بما تقدم لها من محاولات ساذجة تجد فيها الراحة من مهانة الإحساس الباهظ بالتخلف.

ويتساءل هؤلاء أمام هذه الفتنة وعقدة الدهش والاستهواء: هل من سبيل يؤمن وجود الأمة سوى أن يكون فهمنا لكتاب الإسلام محررا من كل الشوائب المقحمة والبدع المدسوسة بأن نلتزم في تفسيره ضوابط منهجية تصون حرمة كلماته فنرفض بها الزيف والباطل ونتقي أخذة السحر وفتنة التمويه وسكرة التخدير[1].

---

(1) انظر القرآن والتفسير العصري - بنت الشاطئ، ص ٥، ٣٨، ٣٩، وعلى حين ينظر هنا إلى تفسير الجواهر لطنطاوي جوهري على أنه مخدر وإلهاء للأمة بما يحط من قيمته ويباعد بين الناس وبينه، نجد أن ذلك الهدف عينه هو ما تهدف إليه دوائر الاستشراق في نظرتها إلى تفسير الجواهر، فهل يمكن أن يلتقي الغيورون على كتاب الله ودينه مع المناهضين لهما على هدف واحد وحقيقة واحدة؟ اللهم لا. لقد رأى المستشرقون في تفسير الجواهر مجرد انطباعات معلم، وقالوا فيه ما لم يقله معارضو التفسير العلمي، ليس لأن ما قالوه فيه حق، ولكن لما رأوا فيه من تنبيه المسلمين ودعوتهم إلى اليقظة والتعرف على أسرار كتابهم ومصدر القوة في دينهم... وغير ذلك مما فيه خطورة على المستعمرين ومقاومتهم السياسية، الأمر الذي يفسر لنا جهودهم في محاربته ومنع انتشاره خارج مصر حتى لا يطلع المسلمون على ما فيه من حقائق العلم الحديث، التي لا يريد المستعمرون للمسلمين الانتفاع بها والنهوض للحاق بهم.

وفيا يقولون : إن المفسر العلمي يتطرف في تأويل الآيات فيفسد معناها ويوهم القارىء احتواء القرآن على علوم الأولين والآخرين ، بل حق العلوم التي ستهتدي إليها عقول البشر في المستقبل القريب والبعيد ثم يبني على هذا الوهم تأكيد الإعجاز العلمي للقرآن الكريم ، ويعجب صاحب هذا القول من جهود تضيع سدى لعلماء الدين والمهندسين والأطباء الذين وكل إليهم المجلس الأعلى الإسلامي وضع تفسير علمي للقرآن الكريم في محاولة إثبات شيء للقرآن هو في غنى عنه وخير له أن يكون في غنى عنه[1] ، فلا حاجة بالقرآن إلى مثل هذا الادعاء لأنه كتاب عقيدة يخاطب الضمير وخير ما يطلب منه في مجال العلم أن يحث على التفكير ولا يتضمن حكماً يشل حركة العقل أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلوم[2] .

وفضلا عن أن التفكير في أن يكون في القرآن إعجاز علمي هو خروج بالقرآن عن مفهومه الذي أراده الله لنا — فإن المتعصبين لفكرة الإعجاز العلمي للقرآن يجانبهم الصواب حين لا يقفون عند حد المفهوم للفظ الإعجاز ، وهو الإتيان بشيء خارق للعادة يعجز عنه البشر ... أما العلم بسائر نظرياته فمن صنع البشر ولا يصلح قاعدة للتحدي حيث لا تتمتع نظرياته بصفة البقاء ، وفي كل يوم تظهر نظريات جديدة ، وسيظل الفكر البشري ينتج إلى ماشاء الله[3] ، كما أن القول بفكرة الإعجاز العلمي لابد أن يقترن

---

(١) نحن والقرآن ــ السمان ص ٤١ .

(٢) الفلسفة القرآنية ــ العقاد ص ١٢ ، ١٨٠ .

(٣) من الواضح المغالطة الكامنة هنا فليس التحدي بحقائق العلم في آيات القرآن من وجه عدم استطاعة البشر الوصول إليها إنما من وجه ورودها على لسان عربي أمي لم يشهد زمنه تقدما في العلم وما في ذلك من دليل على صدق من زعم أنها من قبل الله .

بضغط على الآيات حتى تستجيب ، وبالتماس تفسيرات لها لا ترتبط بمفهومها الذي أراده الله في شيء[1] .

وفيما يقوله هؤلاء : إننا لا ننكر أن القرآن لا يمكن أن يعارض العلم ... أما الذي ننكره فهو الضغط على الآيات القرآنية إلى درجة الشطط والاعتماد على قوله تعالى : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » (٣٨ الأنعام) لنخرق بما لا يعقل ونزعم أن القرآن ليس كتاب علم فحسب بل هو مصدر لكل نظريات العلم الحديث[2] .

وفيما يقوله هؤلاء عن التفسير العلمي — خاصة للآيات الكونية — : إنه دعوى لا دليل عليها ولا حاجة للمؤمنين بها وأن هذه الآيات يجب أن تفهم على ما فهمه المسلمون الأولون حيث قالوا: هذا شيء نؤمن به ولا نصوره تصويراً واقعياً ، والذين يفسرون الآيات الكونية تفسيراً علمياً يدلون بذلك على ضعف إيمانهم ، ولو كانوا مؤمنين حقاً ما كانت بهم حاجة إلى شيء من ذلك يقوى به إيمانهم ، فليس مقصوداً بالآيات الكونية غير الوعظ والتفسير الحق هو الذي يقربها من أذهاننا تقريباً يؤدي إلى الموعظة والعبرة ، وكل تعمق في تصويرها تصويراً واقعياً هو بدعة حمقاء[3] .

وتأخذ معارضة التفسير العلمي عند بعض هؤلاء شكل التعصب والقذف بالجهل وعدم الإيمان حيث تعقد الفصول لمناهضة الاتجاه العلمي وتنصب

---

(١) نحن والقرآن — السمان ص ٣٩ ، ٤٢ وانظر الرسالة — القرآن وهذا الشطط ص ١٩ ، ٢٢ عدد ١٩٦٤/٧/١٦ ، ولاحظ هنا ما تنطوي عليه عبارة معارض التفسير العلمي من معرفة وفهم مراد الله وهو ما لم يزعمه أو يقطع به أحد من المفسرين والعلماء .

(٢) الرسالة — القرآن وهذا الشطط ص ٢٢ عدد ١٩٦٤/٧/١٦ .

(٣) الذكر الحكيم — محمد كامل حسين ص ٥٩ .

المحاكم لمحاكمة أصحابه والداعين إليه وصلبهم على مشانق المنحرفين عنهم والمتلبسين بهم وهم منهم براء .

وتحت عنوان « التفسير العلمى بدعة حمقاء » يقول صاحب كتاب « الذكر الحكيم » : « كنت أحسب أن أمر هذه البدعة لا يعنى به أحد ولا يقام له وزن ، حتى اعتنقها طبيب كبير ، وقال بها قاض ممتاز ودافع عنها كيميائى معروف ، وخيل إلى الناس أن مفكرين وعلماء من هذا الطراز إذا قالوا : إن العلم الحديث موجود فى القرآن فلابد أن يكون قولهم حقاً[1] .

وقد حمل الخوف من انتشار هذه البدعة صاحب هذا الكلام على تفنيدها فلنر ماذا قدم فى قضيته غير الرفض المجرد أو الاتهام والتجريح والطعن الذى لا يهبط إليه قدر العلماء أبداً ، وفى رأينا أنه إذا كانت القضية الرابحة لا يفسدها شىء مثل الدفاع الفاسد كما يقرر الكاتب نفسه — فإن ماقدمه صاحبنا فى قضية رفض التفسير العلمى وتفنيد بدعته قد أضر بقضيته من حيث رجا أن يكون قد وأد هذه البدعة إلى غير رجعة[2] .

فالكاتب يفترض — مع حسن الظن بأصحاب التفسير العلمى — أنه لم يحملهم عليه إلا رغبتهم فى الدفاع عن التنزيل الحكيم لما رأوا أن العلم الحديث بلغ من الرقى مبلغاً لا ينكر ، وخشوا أن يظن الناس أن هذا العلم خلف الأديان والكتب المنزلة وراءه ، وظنوا أن مما يدعم الإيمان أن يعرف الناس أن الكتب المنزلة لم يفتها ما أسفر عنه التفكير العلمى ، وحسبوا

(١) الذكر الحكيم ص ١٨٢ .

(٢) الذكر الحكيم ص ١٨٤ ، ١٩٠ .

أن مما يرفع قدر التنزيل أن تستمد البراهين على صدقه من الحقائق العلمية الحديثة .

وهذا التفكير — كما يقول — خطأ تام على وهم فاسد ، فليس للكتب المنزلة صلة — هكذا — بالعلم الحديث ، ولا يضيرها فى شىء أن تكون بمعزل عن هذه العلوم ، ولا ينقص من قدرها أن يبلغ العلم من الرقى ما يبلغه.. بل إذا استطاع الإنسان أن يخلق نفسه ما كان فى ذلك مساس بوجود الله وقدرته ولا يكون هذا طعناً فى الأديان(1) .

ولقد كان يقال على سبيل المزاح : إن « الرادار » مذكور فى القرآن لأن الله سبحانه وتعالى يقول : « ويخلق مالا تعلمون » (8 النحل) ، وليس على هذا القول غبار مادام مزاحاً بريئاً ، ولكن لا يصلح عقلا أن يؤخذ هذا القول مأخذ الجد ، وأن يعد من دعائم الإيمان ، وأن يتحدث عنه علماء على أنه من دلائل الإعجاز ، ولعل القائلين بذلك ظنوا أن أحداً لن يعترض عليهم ما دام الأمر متعلقاً بإعجاز القرآن حيث يرى المسلم حرجاً كبيراً فى تفنيد قول يراد به إثبات هذا الإعجاز خوفاً من أن يمتد الشك فى البرهان إلى الشك فى الإعجاز نفسه ولكن هذا دفاع فاسد عن إعجاز القرآن ، ويخشى منه على قضية الإعجاز نفسها(2) .

فإذا ما أيهاء الكاتب الظن بهؤلاء ، فليس وراء بدعتهم — عنده إلا رغبتهم فى خداع الناس يوهمونهم أنهم جمعوا بين العلم بالقرآن والعلم بالعلوم

---

(1) السابق ص 182 — 183 .

(2) الذكر الحكيم ص 184 .

الحديثة وأنهم أصابوا منهما حظا عظيماً وهذه سبيل سهلة في بلوغ غاية شهريفة دون جهد كبير ومن غير طريق الحق ، والقائلون بهذه البدعة إما أن يكونوا جاهلين بالقرآن والعلم أو مخادعين للناس إن كانوا بهما عالمين[1] .

وينتقل الكاتب من الرفض والاعتراض والهجوم إلى بيان خطر التفسير العلمي ليعود من حيث أتى بالهجوم والاتهام ويتساءل : سيقال وماضرر ذلك على الدعوة إلى الإيمان بإعجاز القرآن ؟ ثم يجيب بقوله : الواقع أنه يكفى فى بيان فسادها أنها ليست حقيقة ، وهذا وحده يقضى على مايمكن أن يكون لها من فائدة، ودعوى فائدة هذه البدعة فى تقوية الإيمان بالقرآن دعوى سخيفة ، والقرآن فى غير حاجة إلى مثل هذه البراهين العقيمة . . . ، ووجه الخطر فيها أن أهل القرآن يظنون أصحابها علماء ، وأهل العلم يظنونهم متفقهين فى القرآن ، والحقيقة أنهم لايعرفون العلم ولا القرآن ، مهما يكن مقامهم عظيما .

ويستطرد الكاتب فى رأيه ليكشف لنا عن محاربته وهجومه فى غير الميدان الذى يحارب فيه المفسرون العلميون ، وحين يضرب الأمثلة على مالا يصح القول به فى القرآن من هذه البدعة يكشف مرة أخرى عن أن محل هجومه هم المنحرفون العصريون من أصحاب الآراء والأهواء والنظريات غير الثابتة التى يربطون النص القرآنى بها ، ويفهمونه تبعا لأهوائهم وآرائهم ومايحيط بهم من أفكار ونظم[2] ويسأل الكاتب هنا كيف يريد هؤلاء أن يظل

(١) الذكر الحكيم ص ١٨٤ .
(٢) كان هؤلاء الدخلاء — فى الحقيقة — م سبب مناهضة التفسير العلمى وإصغاء الكثيرين أسماعهم لمعارضيه ، بما اندفعوا إليه من حب الابتكار فى تفسير الآيات والاسراع بربطها بمكتشف من العلوم حديث ، حيث ملؤا الصحف بمزاعمهم وتمحلاتهم الكاذبة ، وادعائهم أن القرآن ألقى إليهم بأسراره فهم قد يرون أن يستنبطوا منه قضايا العلم الحديث وهم بذلك يخبطون خبط عشواء .

القرآن هاديا للناس إذا دأبوا على تأويله حسب تغيرات العلم الحديث ، وهو سريع التقدم والتغير . . . أليس من الحق أن نعد هذا تحريفا للكلام عن مواضعه ، فيكون بذلك معصية وإثما ، هذا التفسير هو ما أسميه « التفسير الحرباوى » يلبس به المفسرون لكل حال لبوسها وليس أدل عليه من قول أحدهم : النظام الديمقراطى الاشتراكى التعاونى موجود فى القرآن ، وساق دليلا على ذلك آيات كثيرة منها قوله تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى » (٢ المائدة) .

ولا يشك الكاتب فى أن مثل هذا المفسر تفسه ربما دافع عن النظام الرأسمالى بقوله تعالى « فلكم رءوس أموالكم » (٢٧٩ البقرة) وعن « الديكتاتورية » بقوله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (٥٩ النساء) وعن النظام البرلمانى بقوله تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » (٣٨ الشورى) والقرآن منزه عن هذا العبث الذى يجعله جامعا للمتناقضات ، ويجعله تكأة يعتمد عليها كل إنسان فى تحبيذ مايريد ، والواقع أن القرآن لايتعلق بهذه النظم ، بل هو هدى للناس فى أمور الإيمان ، ولاشأن له بهذه المعلومات الكونية الدنيوية (١) .

والقائلون بهذه البدعة يطلبون إلى رجال العلم أن يتدبروا القرآن ، ويقولون إن العلماء سيجدون فيه من علومهم الشىء الكثير كقوانين الجاذبية والنسبية وغيرها فهل يؤمنون بذلك حقا ؟ أم أنهم يريدون من رجال العلم أن يؤمنوا بالقرآن لموافقته علم اليوم ؟ فكيف إذا كشف هؤلاء العلماء علما جديدا ؟ أيقل إيمانهم بالقرآن ؟ أم يعودون إلى تأويل جديد ؟ أليس فى هذا الضلال خطر

---

(١) الذكر الحكيم ص ١٨٦ — ١٨٧ .

على مايجب للقرآن من تقديس من حيث هو هداية للناس (١) ؟ .

ومهما يكن من معارضة هؤلاء وغيرهم ، ومهما يكن لحججهم وحيثياتهم من من صدق أو غيره ، فإن مايلفت النظر في تجديد التفسير هو أن هذا الاتجاه العلمي في التفسير وشيوعه قد أصبح حقيقة معروفة ، وهو آخذ في الزيادة والتدرج إلى مزاحمة الاتجاهات الأخرى حتى ليكاد يخلو له الميدان اليوم ، سواء رضى منكروه أم لم يرضوا ، وتلك نتيجة طبيعية لما يؤديه دور العلم اليوم في حياة البشرية حيث أصبح العلم وحده بكل ماقدم لحضارة الإنسان من قدرة وسيطرة على كثير من مظاهر الطبيعة موضع التقدير والانبهار العقلي . . . . هذا فوق أن مسألة الاستعانة بالعلوم في تفسير النص الديني تكادتكون ظاهرة عامة في التفكير الديني الحديث جملةوإن كانت أكثروضوحا في تفكير المسلمين — وبخاصة المفسرون منهم — إذ يبدو أن الاشتباك بين الثقافات المتعارضة في العصر الحديث وتجدد النظر العلمي إلى أسرار المادة وحقيقة المخلوقات المادية على نحو لم تسبق له سابقة في تاريخ الحضارات — قد دعا إلى هذا التأمل الجاد في العلاقة بين العلم والدين ، ولقد شارك في هذا النظر أبناء الديانات الأخرى من المسيحيين واليهود والبراهمة والبوذيين ويندر أن تطلع على صحيفة من صحفهم تدرس المباحث اللاهوتية إلا رأيت فيها محاولات شتى لإعادة تفسير العقائد الكونية عندهم على ضوء العلم العصري كما يقولون (٢) .

ولقد بدأ التفسير العلمي حديثا خافتا يتلمس دعائم شرعيته من هنا وهناك حتى وجد المناخ الطبيعي للإعلان عن هويته ، ولانبالغ في الزعم

---

(١) الذكر الحكيم ص ١٨٨ وينهى الكاتب مقالاته هذه بتسجيل السخف على هذه البدعة الحمقاء التي كان دافعها سخيفا ، وغايتها سخيفة والتفكير الذي أدى إليها سخيف ، لأن هذا كله بعيد عن الحق انظر ص ١٩٠ .

(٢) الفلسفة القرآنية — العقاد ص ١٧٢ — ١٧٣

بأن هذا المناخ لم يكن شيئاً آخر سوى ما قرره المفسرون الهدائيون من أن القرآن لا يمكن أن يحتوى على تعليم يتعارض مع حقائق العلم ، ليتدرج التفسير العلمى بعد إلى الاعتقاد المبهم باحتواء القرآن على معطيات العلم فى القرون الأخيرة ، ثم أخذ المفسرون فى تفصيل الكلام لبيان هذه الدعوى ، ووجدنا من شغفوا بإثبات التوافق بين الآيات والعلم الحديث ، وما زال أنصار التفسير العلمى يزدادون بزيادة تلاقى العلم الحديث مع ما أشار إليه القرآن الكريم جملة أو تفصيلا من الحقائق العلمية المقررة التى لا تقبل الجدل وتدل على إعجازه السماوى[1] وينمو اتجاه التفسير العلمى كلما حقق العلم جديداً فأثبت ما أشار إليه القرآن منذ مئات السنين وهو ما نعنى بتفصيله فى هـــذا المبحث كما وعدنا .

وبادىء ذى بدء يقرر المفسر العلمى بأن القرآن الكريم « بآثاره النامية معجزة أصلية فى تاريخ العلم كله على بسيط هذه الأرض من لدن ظهر الإسلام إلى ما شاء الله »[2] فإذا كان القرآن الكريم فى نظر بعض المفسرين المجددين كتاب دين وهداية لا ينظر فيه ولا تفسر آياته إلا فى ضوء هذا الاعتبار ... وإذا كان فى نظر بعض آخر هو كتاب العربية الأكبر وفنها الأقدس أو حتى كتاب الإنسانية كلها فلا تفهم آياته ولا يحق البحث فيه عن أغراضه ومقاصده إلا بعد فهمه فهماً أدبياً . . . لقد كان القرآن الكريم فى نظر المجددين من المفتونين العلميين ذا رسالة علمية أيضاً ، ولعل قضية العلم فيه أبرز قضاياه وأكثرها بسطاً وإفاضة وأشدها اهتماماً وعناية،وإذا سميت الكتب والأسفار

---

(١) وذلك مثل حـــديث القرآن عن نشأة الجنين فى بطن الأم خلقاً من بعد خلق فى ظلمات ثلاث .

(١) إعجاز القرآن ـــ الرافعى ص ١١٤ .

أو أخذت عناوينها من أهم قضاياها فمن الممكن أن يكون القرآن كتاب علم أيضاً .

والحقيقة أنه كتاب جمع فأوعى ، وإنك لتجد فيه كل ما تريد برغم قول البعض إنه كتاب تشريع ومعاملات ، أو كتاب تأمل وعبادات ، أو كتاب توحيد وإيمان ، أو كتاب بلاغة وأدب ، ولقد أثبت التقدم الفكرى فى العلوم أنه كتاب علم جمع أصول العلوم والحكمة وكل مستحدث من العلم[1] ، وقد استخرج بعض علمائنا من القرآن مايشير إلى مستحدثات الاختراع ومايحقق بعض غوامض العلوم الطبيعية . . . ولعل متحققاً بهذه العلوم الحديثة لو تدبر القرآن وأحكم النظر فيه ، وكان بحيث لا تعوزه أداة الفهم ولا يلتوى عليه أمر من أمره لاستخرج منه إشارات كثيرة تومىء إلى حقائق العلوم ، وإن لم تبسط من أنبائها ، وتدل عليها وإن لم تسم بأسمائها . . . . ولو جمعت أنواع العلوم الإنسانية كلها ما خرجت فى معانيها من قوله تعالى : « فى الآفاق وفى أنفسهم »(٥٣ فصلت)[2] .

أما من يقولون إن القرآن ليس كتاب علم فقد فاتهم أن أول آية نزلت فيه هي الأمر بالقراءة ثم تكرر الأمر فى الآيات التالية لها ، والدعوة إلى العلم بالقلم والكتابة ، ومن يعارض فى ذلك فليتدبر آيات القرآن الكريم وليحصها عدداً ليجد منها خمسين وسبعمائة آية كونية وعلمية[3] ، ومن اللافت للنظر أن القرآن تحدث عن العلم فى آيات القرآن تلقائياً وأنزل ناموس النبات وعجائبه

(١) القرآن والعلم الحديث ـ عبد الرزاق نوفل ص ٢٧ .

(٢) إعجاز القرآن ـــ الرافعى ١٢٨ .

(٣) القرآن والعلم الحديث ـــ نوفل ٢٩ ، وباقى آيات القرآن التى مجموعها ست وثلاثون ومائتين وستة آلاف موزعة على موضوعات القرآن من التشريع والمعاملات والعبادات والعقائد والتوحيد والتأمل وقصص الأنبياء والسابقين .

والنجوم وغرائبها والطبيعة ومظاهرها وقرأها النبي ﷺ للمسلمين بغير سؤال من أحد ، أما آيات الخمر والمحيض ، ومعاملة اليتامى وغيرها ، فإن القرآن لم ينزلها إلا بعد السؤال عنها ، وفي هذا تقديم واضح لركيزة أساسية من ركائز الفكر الإسلامي والإنساني وهي العلم .

فرسالة القرآن الحقيقية أنه كتاب لا تخلق جدته على مر الزمان ، ومافيه من هدى للناس إنما يقوم على العقل والعلم الذى ينفع الناس ويدين له علماؤهم، واحتواؤه لهذا العلم ليكون آية له فى نشر دعوته كلما انتشر العلم بين الناس، وحجة قائمة على أهل العلم بصدق دعوته كلما اخترق العلم أستار الطبيعة وكشف عن حقائق الموجودات[1] فالقرآن مشتمل على كثير من أمور العالم الكونية والاجتماعية وكثير من المسائل العلمية والتاريخية التى لم تكن معروفة وقت نزوله ، ثم عرفت بعد ذلك بما انكشف للباحثين والمحققين من طبيعة الكون وتاريخ البشر ، وسنن الله فى الخلق ، وأنه موافق لما تجدد من العلم الحق والتشريع العدل ، أو غير مخالف له[2] ، ولقد أجمل القرآن الكريم الكلام عن ذلك كله وعن آياته فى السموات والأرض وفى الآفاق والأنفس ، وهو إجمال صادر عمن أحاط بكل شيء علماً ، وأمرنا بالنظر والتفكر والسير فى الأرض لنفهم إجماله بالتفصيل الذى يزيدنا ارتقاء وكمالا ، ولو اكتفينا من علم الكون بنظرة فى ظاهره لكنا كمن يعتبر الكتاب بلون جلده لا بما حواه من علم وحكمة[3] .

ومن هنا تبدو الحاجة إلى التفسير العلمى لمثل هذه الآيات ، فالمتأمل فى

---

(1) معجزة القرآن فى وصف الكائنات — حنفى أحمد ص ٥ .
(2) تفسير المنار ٢٠٨/١ ، ٢١٠ وانظر إعجاز القرآن — الرافعى ص ١٢٩ .
(3) تفسير المنار ٢٣/١ .

حديث القرآن عن الكائنات يرى فى ألفاظ آياته وعباراتها فوق معانيها الظاهرة معانى أخرى دقيقة ، تنطوى على أصول وجوامع من العلم الواسع الدقيق عن الكائنات الذى لم يكن معروفاً من قبل ، ولم يتعرف عليه إلا بعد انتشار العلم الحديث ، وتنكشف هذه المعانى الدقيقة للمتأملين من أصحاب العقول على ضوء علمهم الخاص إما من صريح النص حينا وإما من إشارات ورموز فيه حينا آخر ، واختتام هـذه الآيات بمثل قوله تعالى : « قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون » (٩٧ الأنعـام) ، « لقوم يفقهون » ، « لقوم يتفكرون » (٩٨ ، ١٢٦ الأنعام) - يدل على أن ما تنطوى عليه من معان دقيقة إنما هى موجهة إلى أهل النظر بصفة خاصة وهم المقصودون بأمر كشفها ومعرفتها(١) .

وإذ قد ثبت ثبوتاً عقلياً وعملياً أن كثيراً من الحقائق الثابتة التى أيدها العلم الصحيح تتفق مع ما أشار إليه القرآن الكريم فى محكم آياته فإن من الضرورى أن يتعاون فى تفسير القرآن الكريم العالمون بأسرار التشريع وبفقه اللغة وبلاغتها ، والعلماء المتخصصون فى مختلف العلوم حتى يمكن أن نقول : إننا قد قمنا بما يفرضه علينا القرآن من استخدام العقل والانتفاع بنتائج البحث والنظر فى خلق الله العجيب لبناء صرح إيمان قوي ثابت يجمع فيه المؤمن بين التدين والتسليم من جهة والعلم والمعرفة من جهة أخرى خاصة أن تراث المسلمين ليس فيه ما يوضح هـذه الحقائق إلا إشارات ورموز لا تغنى غناء البحث الجاد عن طريق العلم ووسائله المستحدثة(٢) ، ويا حبذا لو تولى هـذا

---

(١) معجزة القرآن فى وصف الكائنات ص ١ - ٢ .

(٢) معجزة القرآن فى وصف الكائنات ص ٢٦، وانظر القرآن العظيم هدايته وإعجازه فى أقوال المفسرين - عرجون ص ٧٧ .

الأمر هيئة إسلامية رسمية من أهل البصر والاختصاص تتولى توحيد تفاسير القرآن الكريم في تفسير واحد يكون هو المعتمد ولايخرج غيره على الناس ، على أن يعاد النظر فيه على رأس كل قرن لإضافة ما قد يكون أظهره العلم من حقائق جديدة تضاف إلى معانى الآيات[1] ، وتشرف من بعيد على كل بحث في القرآن أو الحديث فتحفظ عليهما حرمتهما ، ولايكون البحث فيهما خوضا يخوضه من يشاء بلا رقيب ولا حسيب .

ومن الطريف أن نجد المفسرين العلميين وحدهم دون غيرهم من المجددين — وهم المستهدفون وحدهم لمعارضة اتجاههم — هم الذين ينادون بمثل ذلك ، لقد اطمأن هؤلاء إلى ما يأتيهم من طريق العلم ، لاحتكام أهله — عند الاختلاف — إلى التجربة العلمية التي هي في الواقع تحاكم إلى الله سبحانه ، لأنها تحاكم إلى سننه التي لا تتبدل ولا تتخلف ، وليس الحال كذلك إذا اختلفت الأنظار في القرآن كل يرى وكل يقول وكل يدفع عن رأيه ونظره ولا حكم بينهم يحسم الخلاف[2] .

ولقد شاء المفسر العلمي ألا يقف مكتوف الأيدي أمام الحقائق العلمية الحديثة وما يراه من أصول وإشارات لها في القرآن ، وبدا له أن تجاهل هذه الحقائق وإبعادها عن مجال التفسير ربما يخلق في نفوس الناس صراعا خطراً بين الدين والعلم — أو على الأقل يساعد موقفه السلبي على ذلك — ورأى من الضروري الاستعانة بوسائل جديدة من أجل تعميق الشعور الديني لدى المسلم والدفاع عن العقيدة ضد أعدائها حتى لا يحدث الفصام الخطر الذي يهدد

---

(١) بين الدين والعلم ص ١٥١ .

(٢) الإسلام في عصر العلم — الغمراوي ص ٢٦٥ .

الشخصية ، ويورث انقساماً حاداً فى الفرد ، فهذا التوافق بين حقائق الدين والعلم يخدم فى الحقيقة الجانب النفسى من المسلم المعاصر أكثر من خدمته لقضية الإعجاز(١) ، فيبقى الدين عاملا حيويا فعالا فى النفوس ، ولا ينفرد العلم بالميدان ويعيش بلا مسيطر ، فيحدث تخريبه المدمر حين يتزايد اعتماد الناس على العلم ، ويتناقص اعتمادهم على الله ، وإن هذا التوازن السعيد بين العلم والإيمـــان هو الرسالة الحقيقية التى يحاول أن يضطلع بها المفسر العلمى اليوم وهى الرسالة التى تحفظ للدين مكانته الحيوية فى حياة المسلم اليومية(٢) .

كما صدر المفسر العلمى عن مبدأ آخر هو محاولة البحث عن مركب ثقافى تستجمع به الأمة شخصيتها الحضارية بعد شتات ، وتمتلىء به الهوة العميقة والفجوة الواسعة بين الفكر الدينى المرتبط بماضى الأمة والفكر العلمى الحديث الذى تعيشه فى واقعها .

لقد أحدث التطور الحـديث فى نفوس كثير من الناس مواقف نفسية متناقضة بين اعتزاز بالماضى والثورة على الحاضر المتخلف وبين الولع بحضارة العصر ، وكان عسيراً على المسلم بعد أن أخذ عن حضارة العصر جانبها المادى الظاهرى أن يفقد باطنه المعنوى ، فأصبح المركب الثقافى للمسلم

(١) سنعرف قريباً أن المسلم ـ بوصفه مسلماً ـ ليس بحاجة إلى إثبات إعجاز القرآن علمياً وأن ما يكشفه التفسير العلمى من إعجاز إنمـــا يتوجه إلى غير المسلمين ويفيد فى قتل أبواب الإلحاد عندهم وعند من يجار يهم من ناشئة الشرقيين حيث أن تأثيره فى عقول هؤلاء أعظم أثراً من البراهين العقلية والأدبية والاجتماعية . راجـــع : الوحى المحمدى ص ٣٣٥ .

(٢) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٤٤٤ .

إسلامي الباطن مادي الظاهر ، وتحطمت وحدته الثقافية . . ومن هنا كانت محاولات الاتجاه العلمي في التفسير لاستجاع هذا المركب الثقافي في وحدة متزنة تربط بين القرآن بوصفه القاعدة الثقافية للأمة المسلمة والعلم الحديث أعظم ما تدل به المدنية الغربية[1] .

وقد شهدت الدعوة إلى التفسير العلمي أعظم نصير لها في شخص طنطاوي جوهري الذي أغرم بالعجائب الكونية وأعجب بالبدائع الطبيعية ، ونعى على السابقين من العلماء والمفسرين إعراضهم عن تلك المعاني ودراساتهم السطحية والتكلفية للقرآن وعكوفهم على القشور والألفاظ حتى كثر الحفاظ، وقل المفكرون وجمدت القرائح وماتت العلوم ، وطمست مع ذلك الحقائق ، وفر العلم إلى الغرب وخلى الشرق قاعا صفصفا ، فهو يدعو علماء اليوم من المسلمين أن يجعلوا من يومهم حداً بين الماضي والمستقبل ويدرسوا القرآن بأسلوب علمي يفتحوا فيه للمعاني بصائرهم ويضموا إلى تربية أجسامهم تربية عقولهم ، ويحذرهم إن لم يفعلوا ذلك لم تعش الأمة الإسلامية قرناً واحداً بل تهنيهم الأمم الأجنبية ، فهو يقول : « أيقظوا العقول أيها العلماء . . نحن أمة عربية ، فلندرس القرآن الذي ورثناه درسا يناسب الجيل المقبل ولنأخذ بأيدي أبنائنا إلى مقام الكمال[2] .

كما يدعو علماء المسلمين إلى الارتقاء بنظام التعليم الإسلامي فليست علوم البلاغة هي نهاية العلوم القرآنية بل هي علوم لفظه ، ويقول : إن ما نكتبه اليوم هو علوم معناه وانطباقها على العلوم التي أظهرها الله في الأرض، ولعل هذا

---

(١) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٤٥٢ .
(٢) الجواهر في تفسير القرآن ــ جوهري ٢٠٣/٢ .

الزمان سيظهر فيه آثار من قوله تعالى : « ثم إن علينا بيانه » (١٩ القيامة) . . . ولا جرم أن مايتجدد اليوم من العلوم والأحكام والعجائب مما يذكر فى التفسير وما لم يذكر لهو من البيان الذى أكد الله أنه يظهره لأمة الإسلام [١].

ويتحدث جوهرى عن تفسيره الذى يرجو أن يشرح الله به قلوبا ويهدى به أمما وتنقشع به الغشاوة عن أعين عامة المسلمين ، فيفهموا العلوم الكونية ، ويقول : وليكونن من هذا الكتاب داعيا حثيثا إلى درس العوالم العلوية والسفلية ، وليقومن من هذه الأمة من يفوقون الفرنجة فى علوم هذه العوالم . . كيف لا وفى القرآن من آيات العلوم مايربو على سبعمائة وخمسين آية [٢] ، ويتساءل ـ مجيبا على من يقرأ هذا القول ويزعم أن ليس ذلك كله من ضرورة الإيمان بعد أن نظرنا وآمنا : ـ لماذا ألف علماء الإسلام عشرات الألوف من الكتب الإسلامية فى علم الفقه ، وليس له فى القرآن إلا آيات قلائل لاتصل إلى مائة وخمسين آية ؟ وقل التأليف فى علوم الكائنات التى لاتخلو منها سورة من سوره . . . . فهل يجوز فى عقل أو شرع أن يبرع المسلمون فى فى علم آياته قليلة ويجهلون علما آياته كثيرة جدا ؟ إن آباءنا برعوا فى الفقه فلنبرع نحن الآن فى علوم الكائنات ، ولنقم به لترقى الأمة [٣] . . . اللهم إن كل العلوم مطلوبة وإن العلوم التى يظهر بها آثار جمال الله وحكمه لاغنى للناس عنها ، بل تركها أضر بأمة الإسلام ، فلماذا لايذكر الإجمال لجميع العلوم فى التفسير ويحال القارىء على كتب تلك العلوم [٤] .

---

(١) الجواهر فى تفسير القرآن ٢٥/٤٢ .

(٢) السابق ١/٣

(٣) الجواهر فى تفسير القرآن ٢٥/ ٥٥ .

(٤) السابق ٢/٢٠٧ .

ولقد وضع جوهري في تفسيره مايحتاجه المسلم من الأحكام والأخلاق وعجائب الكون، وأثبت فيه غرائب العلوم وعجائب الخلق ما يشوق المسلمين والمسلمات إلى الوقوف على حقائق معاني الآيات البينات في الحيوان والنبات والأرض والسموات، ويقرر أن سور القرآن متممات لأمور أظهرها العلم الحديث، ولهذا يهيب بالمسلمين أن يتأملوا في آيات القرآن التي ترشد إلى علوم الكون، ويحثهم على العمل بما فيها ويندد بمن يغفل عن هذه الآيات على كثرتها، وتتكرر هذه النغمة في كثير من مواضع التفسير.

وكما يهيب بالمسلمين أن يفعلوا ذلك يدعو العلماء إلى اقتفاء صنيعه في التفسير فيقول: يا أمة الإسلام آيات معدودات في الفرائض اجتذبت فرعا من علم الرياضيات، فما بالكم أيها الناس بسبعمائة وخمسين آية فيها عجائب الدنيا كلها... هذا زمان العلوم وهذا زمان ظهور نور الإسلام، ليت شعري، لماذا لانعمل في آيات العلوم الكونية مافعله آباؤنا في آيات الميراث؟ ولكني أقول: الحمد لله... الحمد لله إنك تقرأ في هذا التفسير خلاصات من العلوم، ودراستها أفضل من دراسة علم الفرائض، لأنه فرض كفاية، فأما هذه فإنها الازدياد في معرفة الله وهي فرض عين على كل قادر.... إن هذه العلوم التي أدخلناها في تفسير القرآن الكريم هي التي أغفلها الجهلاء المغرورون من صغار الفقهاء في الإسلام، فهذا زمان الانقلاب وظهور الحقائق (١).

وفي تصورنا أن غرابة مثل هذه الدعوة العلمية في تفسير القرآن الكريم ترجع إلى التأثر الشديد من ناحية — ببدعة مايسمى بالعلوم الدينية التي تخدم القرآن الكريم وتكشف عن إعجازه البياني كالفقه وعلوم العقيدة والنحو

---

(١) الجواهر ١٩/٣

والبلاغة وغيرها ، ومايسمى بالعلوم غير الدينية التي لا تخدم القرآن الكريم ولا لغته ، ولو أن الزمن قد امتد بمثل هذه العقلية التي ابتدعت هذا التقسيم ، أو ابتعث من جديد لكانت علوم الكيمياء والنبات والحيوان وغيرها من علوم اليوم الكونية والطبيعية علوما دينية أدنى صلة بالإسلام من هاتيك السابقة ومن ناحية أخرى كانت هناك ثغرة وهوة عميقة في الفكر الإسلامي خلفها الجمود الطويل وتوقف الاستمرارية بين الجديد والقديم في تاريخ التفسير ، فقد انشغل المسلمون خاصة في عصور ضعفهم عن العلوم المادية والكونية، ولم يعتنوا بالعلوم الطبيعية التجريبية والعلوم العلمية المثمرة والمفيدة ، ولقد ذهلوا عن البحث في المادة عامة بالبحث عما وراءها وبعلوم ما بعد الطبيعة والفلسفة الإلهية التي أغناهم الله عنها وكفاهم البحث والتنقيب والتجزئة والتحليل في ذات الله وصفاته بما أنزل إليهم بينات من الهدى والفرقان وجعلهم على نور من ربهم .

ولكن المسلمين لم يشكروا هذه النعمة العظيمة ، وظلوا قرونا طويلة يجاهدون من هذه العلوم في غير جهاد ، وتشاغلوا بها عن علوم واختبارات تسخر لهم قوى الطبيعة ويسخرونها لمصلحة الإسلام ويبسطون بها سيطرته المادية والروحية على العالم كله ، والواقع أنهم لم يرجعوا بعد هذه القرون من الشطط إلا وأيديهم صفر ، فلا هم الذين فهموا المادة وانتفعوا بعلومها المتاحة، ولا هم الذين اخترقوا أسوار الغيوب وعرفوا كنه ما وراء الطبيعة[1] .

فليس بعض من العلوم في نظر المفسر العلمي دينيا وبعض آخر غير ديني ، وليس في أمر القرآن بالعلم وتوجيهه العقول إلى موضوعات العلوم مايشير إلى شيء من ذلك ، فالمقصود بالعلمية في التفسير العلمي ليست

(١) راجع : ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ـ الندوى ص ١٥٠ طبع القاهرة سنة ١٩٧٧ ، نظرات في القرآن ـ محمد الغزالي ص ١٢٩ .

العلوم التجريبية وإنما هي العلوم بإطلاق، لأن العلم الذي أمر به القرآن هو جملة المعارف التي يدركها الإنسان بالنظر في ملكوت السموات والأرض وما خلق من شيء ، ويشمل الخلق هنا كل موجود في هذا الكون ذي حياة أو غير ذي حياة ، فالعلم في الإسلام — المتناول لكل موجود وما يجب أن يعلم — هو علم أعم من العلم الذي يراد به أداء الفرائض والشعائر : لأنه عبادة أعم من عبادة الصلاة والصيام ، إذ كان خير عبادة الله أن يهتدي الإنسان إلى سر الله في خلقه ، وأن يعرف حقائق الوجود في نفسه ومن حوله ، وكانت الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها ، ولهذا كانت كل معرفة صحيحة هي بالضرورة معرفة قرآنية إسلامية(1) ، فلا تقتصر آيات القرآن الكريم العلمية على علم بعينه أو فن بذاته ، ولكنها تشمل مختلف العلوم الطبيعية والكونية والطبية ، فضلا عن العلوم الإنسانية نفسية واجتماعية وتشريعية ، وكل من نال أي قسط من العلم وتدبر القرآن يشهد بإعجازه فيما علم ، والقرآن الكريم نفسه يقرر ذلك في مثل هذه الآيات : « ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق » (٦ سبأ) ، « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » (٨٩ النحل(2)) .

وتتفق دوائر فكرية متعددة بعيدة عن أصحاب الاتجاه العلمي في التفسير على تلك الحقيقة من احتواء القرآن وتضمنه جوهر كل معرفة ، معرفة

---

(1) يتفق المجددون من المفسرين على ذلك وإن اختلفوا في تفسير نسبة المعرفة إلى القرآن الكريم تبعا لاتجاهاتهم ، فالعلميون يرون أنها محتواة في القرآن إجمالا أو تفصيلا ، والهدائيون يرون أنها مطلب من مطالب المؤمن بالكتاب لا يمنعه مانع منه أن يطلبها ويجدها ويهتدي بها عندما يصيبها ، راجع : التفكير فريضة إسلامية — العقاد ص ٦٠ — ٦٢ .

(2) الإسلام في عصر العلم — الغمراوي ص ٢٢١ .

الحقيقة وكل ما يتصل بها من أنظمة وقوانين ، ليس فيما وراء الطبيعة والدين فحسب بل في علم الكونيات والطبيعة أيضاً[1] .

وتشير تسمية القرآن الكريم بـ « الكتاب » و « القرآن » إلى معنى الجمع والضم ، والجمع والضم في الكتاب يعني شيئاً أكثر وأدق من جمع السور والآيات أو ما إلى ذلك ، وإنما يعني أنه جمع فنون المعاني والحقائق ، وحشدت فيه كتائب الحكم والأحكام ، فإذا قلت الكتاب أو القرآن كأنما قلت الكلام الجامع للعلوم » أو « العلوم المجموعة في كتاب » ، وهكذا وصفه الله تعالى ، إذ أخبر بأنه نزله « تبياناً لكل شيء » (٨٩ النحل) ، وكذلك وصفه النبي ﷺ بقوله : فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم[2] .

وباستطاعة الدارس أن يتابع الحقائق العلمية والكونية الكثيرة التي ساقها الله في القرآن الكريم وتتفق تماماً مع آخر ما توصل إليه العلم الحديث ودعانا إلى تأمل قوانينها الثابتة بغرض دراستها وفهمها من جهة ، وتذكيرها إيانا بالخالق الحكيم القدير من جهة أخرى[3] .

---

(١) الإسلام — أهدافه وحقائقه — سيد حسين نصر ص ٤٥-٤٦ ، وانظر بين الدين والعلم ص ٨٦ ، القرآن والعلم الحديث ص ٥ ، ٨ .

(٢) رواه الترمذي ، انظر : النبأ العظيم — دراز ص ٨ .

(٣) مدخل إلى القرآن الكريم — دراز ص ١٧٠ ، ويورد دراز هنا كثيراً من تلك الحقائق العلمية وما تدل عليه من آيات القرآن نذكر بعضاً منها :

١ — المنبع الخفي لعنصر الإنسان (٦—٧ الطارق) .

٢ — مراحل الخلق (٥ — الحج) .

٣ — المنشأ المائي للمخلوقات الحية (٣٠ — الأنبياء) .

٤ — دائرية السماء والأرض (٥ — الزمر) .

وأكثر من ذلك يستند المفسر العلمي في دعوته إلى ما كاد يصرح به القرآن الكريم من أن العلم بمعناه الحديث هو في الإسلام جزء من الدين ، ميزة للإسلام وحده من بين الأديان ، ففي تسع آيات متتالية من سورة الروم[1] تتعلق كلها بالكون وظواهر الطبيعة يجمع الله للإنسانية بين العلم والدين ، ومن بين الآيات التسع واحدة هي نص في ذلك، وينبغي أن تذهب بكل بقية من شك يدخل به الشيطان على المسلم استبعاداً أن يكون العلم بمعناه الحديث هو في الإسلام جزء من الدين ، وهي قوله تعالى : « ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين » (٢٢ الروم) ، فالبين الواضح أن العالمين هنا ليسوا العلماء بالمعنى العام ، ولكن العلماء الدارسين للسموات والأرض وأسرار خلقهما ولأجناس الناس والشعوب وأسرار اختلافهم أفراداً وجماعات في اللغة واللون وما يرمز إليه ذلك ، وهؤلاء هم العلماء بالمعنى الحديث[2] .

ولكن إذا كان القرآن يحتوي كل العلوم أو كثيراً من المعارف سواء كانت مجملة أو مفصلة كما هو رأي المفسر العلمي وما عاضده من الواقع واتفاق

= ٥ ـ كروية الأرض غير المكتملة عند الأقطاب (٤٤ ـ الأنبياء) .

٦ ـ مسيرة الشمس إلى نقطة معلومة (٣٨ يس) .

٧ ـ ثنائية النباتات والمخلوقات الأخرى (٣٦ يس) .

٨ ـ التلقيح بواسطة الرياح (٢٢ الحجر) ، وانظر حقائق كثيرة متعددة في : الإسلام في عصر العلم ـ الغمراوي ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨ .

(١) هذه الآيات من قوله تعالى : « فسبحان الله حين تمسون » إلى قوله : « ثم إذا دعاكم من الأرض إذا أنتم تخرجون » (١٧ ـ ٢٥) .

(٢) الإسلام في عصر العلم ـ الغمراوي ص ٤ .

كثير من العلماء فكيف تعرض القرآن لحقائق العلوم وما هو منهجه فى إيرادها مع ملاحظة أنه يخاطب وقت نزوله أمة لا تعرف شيئاً من هذه الحقائق ؟

لقد كان من الخير أن جاءت القضايا العلمية فى القرآن فى مجموعها كليات غير مفصلة ومع تضمن القرآن لجميع مبادىء العلم فإنه لم يتعرض تفصيلا للطبيعة وظواهرها ، ولم يذهب فى تعداد جميع أسماء النباتات أو العناصر الكيمائية كما يذكرها جدول كيميائى ، كما لم يورد تفاصيل الحقيقة العلمية أو يحدد تطوراتها أو يرسم الخطوط المعينة لكشفها أو يحسب النسب الدقيقة فى بحثها ، وإنما ترك القرآن للعلم والعلماء وسائل البحث والدراسة ومجال التخطيط والتنسيب والوصول إلى الحقيقة ، إنه اكتفى بتقرير الحقيقة مصرحاً بها أو مشاراً إليها فى شكل إجمالى كلى من شأنه أن يثير الهمم وراءها ويبعث العقول فى البحث عنها مع مراعاة حقوق الخلق ، وتقريب الأشياء للأذهان عن طريق النظر وقابلية الفهم(١) .

ولم يشأ الله تفصيل الحقيقة العلمية فى كتابه أو التصريح بما سيعرفه العلم بعد ، أو ما لا يقع تحت حس المخاطبين بالقرآن — لكونه مجهولا من الخلق وقت التنزيل كامناً فى الخفاء لم يخرج إلى حيز الوجود ، ولو قد حدث ذلك لكان من قبيل خطاب الناس بما لا يعرفون ، فيضلون ويعرضون عنه ويحسبونه كذباً وافتراء ، ولهذا حين كان العرب يسألون عن أشياء لم يتأهلوا لها بعد ، وليس فى مكنتهم إدراك حقيقتها — فضلا عن التعرف على عللها وأسبابها — كان القرآن الكريم يصرفهم عن هذه الأشياء ويوجههم إلى الآثار المترتبة عليها أو وجوه الفائدة منها(٢) فهو يجيب السائلين عن حقيقة

---

(١) من إشارات العلوم فى القرآن — عبد العزيز سيد الأهل ص ٧٣ ، بين الدين والعلم ص ١٦٧ .

(٢) التوفيق العملى بين الحضارة والإسلام — رضوان شافعى ط المنار ١٩٢٥ ص ٤٣ .

الروح بقوله : « قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » (٨٥ الإسراء) ، ويجيب السائلين عن الأهلة بقوله : « هي مواقيت للناس والحج » (١٨٩ البقرة) ولو أنه أجابهم عن حقيقة الروح والأهلة وسبب اختلافها لكان محلا للطعن من جهلة المتولين ، والتكذيب من الكفرة والملحدين ، لقلة علوم القوم ، وقصور مداركهم عن فقه علل الأشياء في ذلك الوقت .

وفي تعبير القرآن الكريم عن تلك الحقائق العلمية تقوم فكرة الإشارة أو العبارة العامة[1] بالدور الأكبر في منهج القرآن الواقعي والآمن خاصة في الحديث عن المخترعات ومستحدثات العلوم التي كانت وقت نزول القرآن الكريم في ضمير الغيب ، كما لم يكن لآحادها أسماء في اللغة تعرف بها .

والإشارات والنصوص العامة في القرآن الكريم كثيرة منها — مثلا — القسم نحو قوله تعالى : « فلا أقسم بما تبصرون ومالا تبصرون » (٣٨ — ٣٩ الحاقة) فقد شمل هذا ما يمكن أن يبصره الإنسان بحواسه أو بآلاته المستخدمة في حاضره ومستقبله ، وهو نص شامل لكل ما يمكن أن يخترعه العلماء ، أو يكشف عنه العلم ، بل ولما يدق عن أن تدرك أفراده آلة مهما كانت حساسة كالذرة ، بل ولما لا أمل للإنسان أن يبصره في دنياه قط مثل باطن النجوم في عالم المادة ومثل الملائكة في عالم الأرواح[2] .

هل يتكلف المفسر العلمي في ذلك ويحمل النص القرآني ما لا يحتمل ؟ إنه

---

(١) سلك القرآن ذلك لحكمة مقصودة في التبليغ وهي أنه أنزل لكافة الناس ومنهم العالم وغير العالم ، فجاءت أكثر أنباء الحقائق بطريق الإشارة لاستعصاء فهمها على العوام وتصد بالخطاب فيها ذوو البصائر من العلماء ، وجاء باقيها صريحا من ظاهر الآيات مناسبته لعقول كافة الناس ، راجع معجزة القرآن الكريم في وصف الكائنات ص ٣٧ .

(٢) الإسلام في عصر العلم — الغمراوي ص ٣٧٠ وانظر إعجاز القرآن — الرافعي ص ١٣٠ .

يستشعر ذلك ، ويسوق من التفسير المأثور ما يشهد لنظرته ومنهجه فلقد جاء فى الحديث الصحيح أن إحدى الصحابيات جاءت تحتج لدى عبدالله بن مسعود (ض) فيما بلغها عنه من قوله (لعن الله الواشمة والمستوشمة ، والمتنمصة والمتفلجة للحسن المغيرة لخلق الله تعالى) وكانت حجتها — وهى قارئة للقرآن الكريم — أنها لم تجد ذلك فيه فقال لها : (إن كنت قرأتيه فقد وجدتيه ، أما قرأت قوله تعالى : «وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا» (٧ الحشر) ؟ قالت : بلى ، قال فإنه ﷺ قد نهى عنه) فهذا نص فى أن الصحابة (ض) كانوا يرون أن كل ما أقر به أو نهى عنه الرسول ﷺ فقد نص عليه القرآن بعموم تلك الآية الكريمة (١) .

ومن أمثلة العبارات العامة التى تنطوى على إشارات إلى مستحدثات الاختراع من وسائل الحمل فى الجو والفضاء قوله تعالى : «وآية لهم أنا حملنا ذريتهم فى الفلك المشحون . وخلقنا لهم من مثله ما يركبون» (٤١ — ٤٢ يس) فمثل الفلك مما يركب الإبل والنياق التى سماها العرب سفن الصحراء وهو فهم من القدماء لا يعضده إلا ما بين السفن والإبل من الحمل ، وهو وجه شبه كاف فى وقته ، وإن لم يحقق شيئا من المثلية المشار إليها فى الآية اللهم إلا عن طريق المجاز ، لكن أظهر صفات الفلك كونه يسبح فى الماء حقيقة لا مجازا فإذا وجد فى أى عصر — والقرآن مخاطب به كل عصر — من وسائل الانتقال والركوب فى غير البحر ما يشارك الفلك فى صفتها الأساسية هذه من السبح كان ذلك هو الأولى أن يكون المراد ، لأنه المحقق للمثلية المذكورة فى قوله تعالى (من مثله) ، ووسائل الانتقال عن طريق الجو هى التى تتصف علميا بهذا الوصف الأساسى فى الفلك ، فإن الطائرة فى الجو تسبح فى الهواء

---

(١) الإسلام فى عصر العلم ص ٣٦٩ .

كما تسبح السفينة في الماء ، فهذا إذن هو الوجه الذى ينبغى أن تفهم عليه هذه الآية فى العصر الحديث فإن القرآن يفهم منه أهل كل عصر بقدر ما أوتوا من العلم ويكون الفهم أولى وأجدر بالتقديم ، أى أقرب إلى مراد الله فى كتابه كلما كان أكثر اعتمادا فى فهم العبارة القرآنية على الحقيقة لا المجاز (١) .

ويسلك القرآن منهجا علميا فى الإشارة إلى العوالم ومحتوياتها من أشياء وأسرار فمن التعسف أن ينتظر إنسان إشارة القرآن إلى اختراع مخصوص دون غيره أو يشار إلى كل منها بالذات واحدا واحدا ، كما لم يكن من المعقول أن يذكر الله آيات الكون آية آية ، إذ لا تكفى البحار مدادا لكتابة ذلك كله كما هى عبارة القرآن ، ومع ذلك فقد أحاط القرآن الكريم بكل ذلك عن طريق التعميم لا التخصيص ، عن طريق الكلى الذى يحيط بما يندرج تحته من جزئى ، وهذا المسلك هو أقصى ما يفعله العلماء إذا هم بلغوا من علم شىء غايته والقوانين الكثيرة التى توصل إليها العلماء فى العلوم المختلفة هى من هذا القبيل يستغنى العالم بذكر أحدها عن ذكر ما انطوى تحته من الجزئيات (٢) .

فمن هذا الوجه وبمثل هذا الأسلوب ينبغى أن نطالب بتحقيق قوله تعالى : « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » (٣٨ الأنعام) لنعرف كيف أحاط القرآن الكريم بأمر من الأمور التى كشف أو يكشف عنها العلم والاختراع ، وآية الأنعام هذه « وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم » (٣٨ الأنعام) تعطينا مثلا رائعا ينير لنا الطريق عند تطبيق هذا المبدأ

---

(١) الإسلام فى عصر العلم — الغمراوى ص ٣٨٠ .

(٢) السابق ص ٣٦٥ .

وتعرف أسلوب الكتاب العزيز فى التعبير بالكلى العام عما لا يكاد يدخل تحت حصر من الجزئيات ، فالاستغراق الذى شمل كل دابة وكل طائر ذى جناح أغنى عن ذكر الدواب دابة دابة وعن ذكر الطيور طائراً طائراً ، والتعبير عن الدواب والطيور بأنها أمم أمثالنا معشر الأناس يؤكد ويشمل من الحقائق ما يمكن أن تكشفه علوم الحيوان عن حياة كل نوع منها ، وبمثل هـذا أحاط القرآن الكريم بما استكشف الإنسان وما يستكشف وبما حقق أو يحقق من علم أو اختراع ، والآيات الدالة على ذلك بعمومها وشمولها كثيرة فى القرآن الكريم ولا سبيل إلى استقصائها فى مقال ولا رسالة[1] .

ومن تمام منهج القرآن فى إيراده الحقائق — وهو العجيب فى الأمر — أنه يوردها فى أسلوب حكيم خاص به يفهم منه الناس وقت نزوله على قدر عقولهم وما يبدو لهم فى الكون ثم بتقدم العلوم والوصول إلى حقائق جديدة نجد آيات القرآن الكريم تتفق معها فهو يراعى فى خطابه حال العرب ومشاهدتهم وينزل فى التعبير على مستوى ما يعرفونه ضمانا لهدايتهم ثم هو مع ذلك يحتوى الحقيقة الأبدية التى يتجدد بها إيمان الناس كلما تكشفت لهم عصراً بعد عصر ، وهو شىء لا يوجد فى غير القرآن الكريم[2] ، يمنحه

---

(١) الإسلام فى عصر العلم ص ٣٦٦ — ٣٦٧ .

(٢) يأتى أسلوب القرآن وتعبيره — فوق هذا — كأنه تجد سافر بحيث أن قليل الحظ من المعرفة يزعم لنفسه الفهم الجيد له ، ومع ذلك تجد فيه من العمق والمرونة والإيحاء والإشعاع فى كل جانب مثل أوجه تطامة الماس البراقة إلى درجة أن جميع العلوم والفنون تستمد على الدوام من هذا المصدر قواعدها ومبادئها ، إنها حقيقة عرفها الناس جميعاً فى التقائهم على فهم القرآن الكريم كأن كل عبارة فيه مفصلة تفصيلا بما يناسب عقلية كل منهم بحسب درجته فى العلم والمعرفة : راجع مدخل إلى القرآن الكريم — دراز ص ١١٦ .

الجدة الدائمة ، والثراء الذي لا ينفد ، ويعطى المتأملين فيه والباحثين فى أسراره مشروعية مستمرة وضماناً وسنداً دائمين[1] والله وحده هو القادر على أن يخاطب عباده فى أسلوب يعبر عن الحقيقة الكونية ان علمها ولا يصدم معتقد من جهلها وهو مبدأ يقرب منه ما عبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم ما معناه : (خاطبوا الناس على قدر عقولهم ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله)[2] .

والمثال الواضح لهذه الظاهرة قوله تعالى « والشمس تجرى لمستقر لها » (٣٨ يس) فجريان الشمس مسألة تنطبق على المشاهد البادى من حركتها فى السماء من المشرق إلى المغرب ، غير أن العلم فى طريقه إلى معرفة حقيقة الحركة يثبت أنها ليست للشمس وإنما للأرض التى تدور حول محور لها أمام الشمس فينشأ الليل والنهار ويبدو كما لو كانت الآية القرآنية قد بعدت عن الحقيقة العلمية فى مسايرتها لمشاهدات الناس ولكن العلم سرعان ما يثبت — مضيفاً إلى ما سبق — الصدق الحرفى للآية باكتشافه حركة ذاتية للشمس تتجه إلى مستقرها (فيجا) بسرعة اثنى عشر ميلا فى الثانية الواحدة ، فالتطابق بين الخبر القرآنى والجرى الظاهرى فيه عبرة وهدى للناس طوال الحقبة التى علم الله سبحانه أن سوف تمر قبل أن يستطيع أولو العلم الكشف عن جرى الشمس الحقيقى حتى إذا كشفوه وحققوا صدق الخبر الكونى القرآنى حرفيا كان لهم فى ذلك هداية أخرى تقنع كل ذى عقل لم يغلبه الهوى والعناد[3] .

---

(١) راجع:أسس التجديد التفسيرى ص ٢١٥ من هذه الدراسة .

(٢) الإسلام فى عصر العلم ص ٢٤٨ وانظر فى تخريج الحديث : كشف الخفاء ـ اسماعيل العجلونى ١/ ٢٢٥ ، ٤٢١ .

(٣) الإسلام فى عصر العلم ص ٢٣٩ — ٢٤٣ وانظر ص ٢٣٢ ، ٣٦١ .

واحتواء القرآن الكريم على الحقيقة العلمية ومسايرته لما عرفه الناس فى آن واحد يرتبط بأساس آخر مقرر حول النص القرآنى ، وهو اتساع دائرة المعانى الاحتمالية فيه ، وتعدد مراداته ومدلولاته ، وشمول عبارته لسائر الأفهام ، وأظهر ما يكون ذلك فى الآيات العلمية التى يجد المتأمل فيها من قوة المعانى أكثر ممـا فى العقل العربى من قوة الفهم وقوة التعبير لتكون قوة الدلالة فيها يوم تتهيأ للأمم وسائلها العلمية دليـــلا من أقوى أدلة الإعجاز[1] .

فليس الأمر فى هذه الآيات وكونيات القرآن بصفة عامة كالأمر فى آيات الأحكام والاعتقاد من ضرورة اتضاح الحق فيها وتمامه قبل وفاة الرسول ﷺ حتى لا تفوت فرصة التصحيح والتوضيح أما الكونيات فتصحيح خطأ الناس فى فهمها يمكن أن ينتظر لحين ظهور وجه الحق فيها على أيدى العلماء بها وآيات الله فى الكون من الجلال والعظم بحيث لا يحول تصورها على غير حقيقتها دون الاهتداء بها إلى الله ، ومن هنا كان تفسيرها فى كل عصر على قدر علم أهله وكان فى كل تفسير من تعظيم قدرة الله وحكمته مايكفى

---

(١) القرآن العظيم ـــ هدايته وإعجازه ـــ عرجون ص ٣٢٢ ، إعجاز القرآن ـــ الرافعى ص ١٣٤ ، ومن العبارات فى ذلك خلق الإنسان من سلالة من طين (١٢ المؤمنون) فهى تحتمل معانى كثيرة ، بل لا نجد معنى علمياً فى خلق الإنسان الأول إلا انطبقت عليه ، وليس يخفى أن هذه المسألة من أمهات المسائل الغامضة التى لا سبيل إليها إلا من الظن كأنها ليست من علم الإنسانية ، وكأنها تلتحق ببيان الروح فجاءت العبارة كأنها (سلالة من علم) تتسع لكل مذاهب العلماء فيها . راجع : إعجاز القرآن ـــ الرافعى ص ١٣٥ .

لحمل السامع على تسبيح الله وتمجيده على ما كان أو ما قد يكون فى التفسير من بعد عن الحقيقة يجهله القائل والمستمع[1] أو عدم تنبه إلى ما فى الآيات من دقائق علم غزير بالكائنات خاطب الله به العلماء ورمى إلى تحقيق أغراض فوق التي رمى إليها ظاهر الآيات[2].

والمثال الواضح على اتساع العبارة القرآنية لتشتمل الحقيقة الكونية فوق احتمالها لتفسير المفسرين القدامى قوله تعالى : « أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما » (٣٠ الأنبياء) فالآية سبقت علم الفلك إلى ماقرره من أن الكون كله قبل أن تتشكل عوالمه ومجراته ونجومه كان كياناً سديميا غير متميز بعضه عن بعض ثم أخذ يتميز ويتطور بكيفية لا تعلم تماماً . . . وواضح أن السموات والأرض التى تشمل الكون كله وحالته السديمية الأولى قبل أن يتخلق سموات وأرضين[3] هى المراد بقوله (كانتا) أى السموات والأرض (رتقا) وتميز الكون وتطوره إلى سموات وأرضين بأمر الله هي المراد بقوله (ففتقناهما) .

ولكن المعارضين لهذا التفسير الذين يريدون فهم الآيات الكونية على مافهمه العرب يلجأون إلى الإشارة والتنويه بتفسير ابن عباس من أن السموات كانت رتقالا تمطر ، وكانت الأرض رتقا لا تنبت ، فلما خلق الله للأرض أهلا فتق هذه بالمطر وفتق هذه بالنبات ، وغاب عنهم أن القرآن ليس مراداً

---

(١) الإسلام فى عصر العلم ــ الغمراوى ص ٢٥٤ .

(٢) معجزة القرآن فى وصف الكائنات ــ حنفى أحمد ص ٣٠ .

(٣) كما أخبر الله فى قوله تعالى : « الله الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن » (١٢ الطلاق) .

به العرب وحدهم بل البشرية كلها ، يفهم من آياته أهل كل عصر ما أتاهم الله من العلم فتتجدد حجة الله على الناس بتجدد إعجاز القرآن العلمى من غير تكلف ولا تعسف ، وواضح أن المعنى الفلكى ألبس للآية الكريمة وأمكن من معنى ابن عباس كما هو ظاهر من نسبة عدم الإمطار إلى السموات بالجمع مع أن الذى ارتضوه لا ينطبق إلا على سماء السحاب فى أرضنا هـذه فى حين أن السموات بالجمع أساسية فى فهم الآية على المعنى العلمى[1] .

---

(١) الإسلام فى عصر العلم ـ الغمراوى ٢٦٢ .

ونقف هنا مع أحد المفسرين العلميين المتشيعين له تتبع ما يضعه من قواعد وضوابط يلزم بها المفسر العلمى — فضلا عن غيره — فى التعرف على مكنونات النص القرآنى وإشاراته ويوضح لنا ما سبق أن أثاره معارضو التفسير العلمى قبل من شبه وشكوك حتى لا تكون دعوة المفسر العلمى ارتجالا يحكمه الهوى أو فتنة يدفعها الجهل والحق .

ومن هذه القواعد البدهية استحالة التعارض والتناقض على القرآن الكريم ، فكل ما يبدو للناظر من تعارض بين الآى إنما يرجع إلى سوء فهم أو تقصير فى البحث أو نقص فى العلم كما أن التعارض والتناقض مستحيل بين القرآن فى آياته والفطرة الكونية فى حقائقها ، فكل حق من عند الله والحق لا يتعارض ولا يتناقض .

ومن هذه القواعد ضرورة التزام المنطق الصارم فى المطابقة بين الآيات القرآنية وما يتصل بموضوعها من الحقائق الكونية ، وهذا يقتضى ـ إذا لزم الأمر — أن تكون المطابقة بين الحقيقة الكونية وبين جملة ما يتصل بها أو بموضوعها من الآيات القرآنية ، لا بينها وبين آية واحدة قد يخفى معناها على الناظر ولا يتبين إلا فى ضوء آيات أخرى فى نفس موضوعها .

ويتضح من هاتين القاعدتين حقيقتان هامتان : أولاهما — أن المطابقة بين النص القرآنى ونتائج العلم إنما تكون بين الأول والحقائق اليقينية التى التى لا يختلف عليها أحد من أهل الاختصاص ، كأن المفسر العلمى يشترط

لتأويله تواتراً أشبه بالتواتر الذى تحقق فى تبليغ القرآن الكريم حتى يمتنع التأويل بمجرد رأى الواحد الذى ربما لم يعرج على غير اللفظ ، والتخصص العلمى الذى يمتاز به عصرنا يحكم أن تلتقى على التأويل جماعات صالحة من العلماء ، فإن المجال الرحب والمتسع البالغ لفهم معانى القرآن الكريم ، واتقاء مواضع الغلط يحكم بأن الغرائب فيه لا يتم فهمها إلا بإدراك أشتات العلوم والفنون حتى يصل الحق إلى نصابه ، ويتحقق بهذه التأويلات الصحيحة معنى من معانى الوعد بحفظ القرآن فى قوله تعالى : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » (٩ الحجر)[١] .

فلا يطابق المفسر العلمى إذن بين الآى القرآنى والنظريات التى لا تزال محل فحص وتمحيص عند أهلها ، اللهم إلا للحكم عليها بالصحة أو البطلان بموافقتها أو مخالفتها للقرآن الكريم[٢] ، ومن هنا فلا تخوف على النص القرآنى من التفسير العلمى لأن ما يدعو إليه من ذلك ليس التفسير بنظريات علمية ، ولم يتجه إنسان مخلص فى دعوته إلى ذلك ، ولكن القصد إلى الحقيقة العلمية والفارق بينهما كبير كبير[٣] .

وثانية الحقيقتين هى أن المطابقة بين الآى القرآنى والحقيقة العلمية — أو قل الإعجاز العلمى للقرآن الكريم — ليظهر بجلاء ووضوح إذا مادرست آيات الموضوع الواحد وربطت بعضها ببعض لتفسر كل منها الأخرى ويتم التعليق عليها بما أوضحه العلم ، فموضوعية المنهج فى التفسير العلمى إذن هى

---

(١) من إشارات العلوم فى القرآن — سيد الأهل ص ٥٩ — ٦٠ .
(٢) الإسلام فى عصر العلم — الغمراوى ص ٢٢٣ ، ٢٥٩ ، ٣١٥ .
(٣) السابق ص ٢٥٩ .

المفضلة فيه خاصة إذا ما بدا أن ليس هناك اتفاق بين الحقيقة والنص القرآني[١].

ويضيف المفسر العلمي إلى قواعده ضرورة ألا يقصر تفسير التعبير القرآني على وجه واحد إذا تحمل التعبير أكثر من وجه حسب قواعد اللغة التي نزل بها القرآن فكل معنى يفيده اللفظ أو التعبير من غير خروج على قواعد اللغة هو معنى مراد لله وإن لم يكن معلوماً للبشرية من قبل، وإفادة القرآن إياه إرهاص بأن الله سيكشف للبشرية عنه ليكون معجزة علمية جديدة للقرآن تثبت من جديد أنه من عند الله.

وتأتي ضرورة هذه القاعدة عند المفسر العلمي من مسلمة سبق التنبيه إليها من أن للقرآن الكريم أسلوبه الحكيم الخاص في خطاب الناس على قدر عقولهم من غير مخالفته للحقيقة الكونية في شيء، بل إذا آن الأوان وأظهر الله عباده على هذه الحقيقة كان التعبير القرآني دالا عليها إما تصريحاً وإما إشارة وكناية في اللغة التي أعدها الله لتحمل معاني النص القرآني[٢].

هذه قواعد عامة ضابطة في عملية التفسير العلمي تنضاف إليها القواعد الخاصة باللغة العربية ونظامها الخاص، وعند المفسر العلمي منها: أن تراعى معاني المفردات كما كانت في اللغة إبان نزول الوحي بالقرآن، والاحتراس مما طرأ على معانيها من التطور بالاستعمال، وكما تراعى القواعد النحوية ودلالاتها تراعى القواعد البلاغية ودلالاتها أيضاً وفي مقدمتها تلك القاعدة التي تمنع من إخراج اللفظ عن حقيقته والعدول به إلى مجازه إلا إذا قامت القرائن الكافية في نفس الكلام التي تمنع من إجراء اللفظ على حقيقته[٣].

---

(١) راجع: الإسلام في عصر العلم ص٢٥٦–٢٥٨، بين الدين والعلم ص١٤٥–١٥٣.
(٢) الإسلام في عصر العلم ص ٢٥٤.
(٣) الإسلام في عصر العلم ص ٢٥٩.

ويبدي المفسر العلمي تأكيداً على هـــذه القاعدة الأخيرة وتشدداً في الاستمساك بها ، حيث رأى أن مخالفة هذه القاعدة الأساسية والبسيطة قد أدى بالمفسرين السابقين إلى كثير من الخطأ في التفسير ، على حين أن المطابقة بين النص القرآني والحقائق العلمية الكونية تكون أتم وأيسر كلما أخذنا بهذه القاعدة وتمسكنا بحرفية العبارة القرآنية في فهم كونيات القرآن[1] .

لقد أخذ على المفسر العلمي من قبل أنه لا يفهم النص القرآني كما فهمه من نزل عليهم القرآن ، وتلك حقيقة لا ينكرها المفسر العلمي ، ولنا هنا أن نتساءل : أيهما أولى بالاعتبار هنا أحقيقة النص وحرفيته التي تسمح بكثير من الأفهام طبقاً للإعجاز الخاص للغة العربية التي أعدها الله إعداداً خاصا لتحمل المعاني والأفكار والمفاهيم — كما عرفنا — ؟ أم ذلك الفهم الخاص لأهل العربية وقت نزول القرآن ، وهو فهم قائم بالضرورة على ما أتيح للبشرية معرفته إلى ذلك الوقت ؟ وهل يستطيع أحد الزعم بأن العرب قد فهموا كل محتويات القرآن الكريم حتى تكون لأفهامهم صفة الإلزام أو الاعتبار الذي لا تجوز مخالفته ؟ وإذا افترضنا ذلك — وهو أمر غير واقع — فكيف يكون القرآن معجزاً لغير العرب في عصرهم ثم لغيرهم من أهل العصور التالية لهم ؟ .

وليس أبسط من الرد على من يردد ويكرر أن القرآن نزل في أمة أمية لا تعرف النظر العلمي ، وقد أدى رسالته معهم على أحسن وجه يتاح ، إذ فهموا مبادئه ودرسوا شريعته ، دون أن تكون بهم حاجة إلى نظرية علمية أو فلسفة كونية ؛ فإن القرآن الكريم — وإن نزل في هذه الأمة وعليها — فلم ينزل لها وحدها ولا لقرن واحد ، بل لجميع الأمم في شتى القرون

---

(١) الإسلام في عصر العلم ص ٢٢٣ .

المتعاقبة ليأخذ كل جيل من هديه ماينلسب استعداده الذهنى والنفسى والعلمى ولن يضير النهر المترقرق أن يرتوى منه غلام ناشىء ، أو شاب مكتمل .

والتزام المفسر العلمى بظاهر النص وحقيقته ومنطق اللغةهو ميزة حقيقية له ظنها المعارضون ، انحرافا منه ، وهم الذين جنحوا عنها — متابعة للقدماء فتاهوا عن الحقيقة القرآنية التى تتفق تماما مع الحقيقة الكونية ، فالسموات السبع التى يرد ذكرها كثيرا فى القرآن الكريم هى عند الفخر الرازى أفلاك السيارات السبعة التى قررها فلاسفة اليونان ، ولما كانت حكمتهم تقضي بوجود أفلاك أخرى رجح الفخر — انخداعا بهذه الحكمة — أن تحديد القرآن عدد السموات بأنها سبع لا يستلزم ألا تكون أكثر من سبع ، وهذا من عجيب مسلك المفسرين أن يخضعوا الآيات الصريحة المحكمة لما يظنونه حكمة لايجوز أن يكون بينها وبين الشريعة خلاف ، فبدلا من أن يصححوا الفلسفة بصريح الكتاب أولوه إلى مايوافق ماوقر عندهم أنه الحكمة ، وكان مقتضى تصريح القرآن فى محكم آياته أن يستمسكوا به ، لكنهم لم يفعلوا بل تجرؤا وقالوا : إن العدد لا مفهوم له ، قاله القدامى والمحدثون لأنهم لم يجدوا توجيها ولاتفسيرا لهذا العدد الذى وصف الله به السموات مرارا .

وحقيقة لايعرف العلم بعد ماهى السموات السبع ، ولكن تفسيرها غير بعيد ممن يلتمسه مستعينا باللغة من جهة وبالآيات القرآنية المتعلقة بموضوعها من جهة أخرى ، فاللغة تقول : إن السماء ما علا الأرض ويقابلها كما فى قوله تعالى : « وقيل يا أرض ابلعى ماءك وياسماء أقلعى » (٤٤ هود) فإذا ضممنا إلى ذلك قوله تعالى : « الله الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن» (١٢ الطلاق) أى سبعا كما هو المتبادر — تبين المقصود من السموات السبع فى القرآن .

إنه مادام هناك ست أرضين غير أرضنا وكل أرض يقابلها سماء فهناك إذن غير السماء المقابلة لأرضنا ست سماوات أخر كما لكل أرض سماؤها ، فهل هذا معنى بعيد ؟ وهل فيه تكلف ما ؟ أو تحميل للآى ما لا تتحمل ؟ أم أن تفسير الفخر السابق هو المغرق فى التكلف البعيد عن ظاهر اللغة ومقتضاها ؟ (١) .

وأوضح من هذا فى المطابقة بين النص القرآنى والحقيقة الكونية اعتمادا على ظاهر اللفظ وحقيقته ومعناه الحرفى الذى انصرف عنه المفسرون ذلك المثال التالى : فالمفسرون قد فسروا الليل فى قوله تعالى : « أأنتم أشد خلقاً أم السماء بناها . رفع سمكها فسواها . وأغطش ليلها» (٢٧ — ٢٩ النازعات) بهذا الذى يعرفون فى الأرض ، مع أن الضمير فى ليلها راجع إلى السماء المذكورة قبل ، وجعلوا يلتمسون المبررات لصرف الضمير عن ظاهره حتى جاء العلم الحديث فاستنبط — من كون الضوء فى ذاته لا يرى ، وإنما يرى أثره منعكسا على المرئيات — أن السماء إذا جاوزنا جو الأرض هي سوداء حالكة بالنهار والشمس طالعة ، إذ ليس فيها ما يعكس الضوء إلى عين راء لو علا فى جو الأرض ، والذين رادوا الفضاء شاهدوا فعلا السماء ، وصور القمر والأرض التى التقطت فى رحلات الفضاء ، تظهرهما منيران بانعكاس أشعة الشمس عليهما ولكن فى سواد حالك عم الصورة هو سواد السماء حول القمر وفوق جو الأرض .

فهذا مثال للحقيقة الكونية تذكر فى القرآن قبل أن يهتدى إليه الناس من علم ، فيصرف الإنسان النص عن معناه الحرفى الذى يجهله إلى أقرب معنى يعرفه ولو أنه لزم النص وكان منطقيا معه حسب القواعد النحوية التى

---

(١) الإسلام فى عصر العلم — الغمراوى ص ٢٥٥ — ٢٥٦ .

قعدها لسبق علم الفلك الحديث إلى حقيقة عن السماء لم يكشفها العلم إلا بعد قرون من نزول القرآن الكريم ، فهل يجوز أن تحول الغيرة على القرآن الكريم دون إظهار الإعجاز العلمى لتلك الآية الكريمة بالمطابقة التامة بين ظاهر معنى الآية الحرفى وبين ما استنبطه العلم وأثبتته المشاهدة(١) ؟ .

وإذا كان إظهار التوافق بين الحقيقتين القرآنية والعلمية هي الطريق الحسن لإثبات إعجاز القرآن العلمى فى هذا العصر العلمى فان من المسلمين اليوم من يعارض سلوك هذا الطريق من التفسير العلمى لكونيات القرآن اتهاماً منهم بأن ذلك يجرى على نظريات علمية لم تثبت ، وخوفاً منهم على القرآن أن تفهم آياته على غير وجهها فيفسر بالرأى المنهى عنه .

وهذا الاتهام أولا غير حقيقى ، وهو إذا صدق على بعض المفسرين العلميين فليس يصدق على جميعهم ، وأغلبهم لا يفسرون النص القرآنى وهو الحق إلا بالحقيقة الثابتة فى العلم مدركين أن الدقة والاحتياط لازمان فى كل بحث ، وأنهما فى البحوث القرآنية ألزم منهما حتى فى العلوم التجريبية لأن أهل هذه العلوم بعضهم رقيب على بعض ، وهي رقابة تكاد تكون معدومة بين الباحثين فى القرآن والحديث(٢) .

وأما الغيرة والخوف على القرآن فتلك ناحية مشكورة ومطلوبة لكن من حق تلك الغيرة أن يستوثق أهلها أولا من أن القضية العلمية موضوع المطابقة هى حقيقة ثابتة عند أهلها من العلماء ، وأن ينظروا ثانياً فى المطابقة نفسها هل جاءت على وجه صحيح فى اللغة وخلت من التكلف والتمحل المنهى عنهما أم لا ؟ وهل إذا فسرنا الآيات الشريفة الواردة فى القرآن والتى تشير

---

(١) الإسلام فى عصر العلم ـــ الغمراوى ص ١٧٥ ، ٣٢٣ .
(٢) الإسلام فى عصر العلم ـــ الغمراوى ص ٢٦٥ .

إلى كروية الأرض[1] قبل أن يصل العلم إلى ذلك بعشرات المئات من السنين أيكون هناك من خوف على هذه الآيات ونكون قد عرضناها لنظريات متغيرة فتهتز الثقة فى الآيات كما اهتزت فى هذه النظريات ؟ وهل من خوف الآن أن نجد الأرض على غير شكلها الكروى[2] ؟ .

وإذا كان من الثابت أن تفسير القرآن كان يأخذ على يد كل مفسر أو طائفة لون ثقافة هذا المفسر أو الطائفة على مدي تاريخ القرآن الكريم ، وكان من ذلك أن تعددت تفسيرات اللفظة ، أو الآية وتوالت بتعدد المفسرين وتواليهم على الزمان ... فهل ثبت – على مدى أربعة عشر قرنا — أن أعقب ذلك التعدد والتوالى فى الأفهام والتفسير هزات عنيفة أو غيرها تعرض لها القرآن مما يخاف منه مناهضو التفسير العلمي ؟ ثم هذه الأوجه فى الآية الواحدة ... والتى وصل المفسرون إلى ما يقرب من العشرة أوجه فيها ؟ ماذا يضر لو زادت وجها علمياً مؤكدا ؟ ثم إذا ظهر العلم بعد ذلك بحقيقة أخرى تغاير ما فسرت به الآية ، هل يمكن لقائل أن يقول : إن الخطأ فى الآية ؟ أم ترى سيقول لقد أخطأ المفسر[3] .

وعلى أية حال فالمتعرض لتفسير شيء من القرآن الكريم سواء كانت

---

(١) كان المعروف أولا أن الأرض منبسطة بدليل أن الإنسان إذا نظر إليها أمامه رآها هكذا ... ولم تكن هذه حقيقة علمية حتى عرف العلماء عند رصدهم السفن التجارية أن الأرض كروية ، ولم يتقرر ذلك كحقيقة إلا بعد أن أضيف إلى هذا الدليل أدلة متعددة وضعت موضع الاختبار القاسى قيست فيه أبعاد الأرض وصورت من خارجها فإذا بها كروية حقيقة .

(٢) بين الدين والعلم — نوفل ص ١٤٥ .

(٣) بين الدين والعلم — نوفل ص ١٤٥ .

وجهته علمية أو غيرها هو عرضة للخطأ ، وتبعة خطئه واقعة عليه هو لا على الـكتاب الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وإلا لاشترطنا فى المفسر أن يكون معصوماً من الخطأ — وهو شرط يستحيل تحققه فى غير النبي المعصوم — وتـكون النتيجة تحريم تفسير آيات القرآن الـكريم على كل إنسان بعد عهد النبي ﷺ ، يستوى فى ذلك التفسير العلمى وغيره لآيات القرآن الـكريم[1] .

ومع هذا فان التفسير العلمى يعرف قـدره ويلزم حدوده حين يعلن أن حقيقة معانى كلام الله لا يحيط بها عقل بشر وإنما يعى منها كل إنسان بقدر ما أوتى من علم وفهم وبقدر ما وهب له من حكمة وبصيرة ، وما يصل إليه من معنى هو وحده المسئول عنه لا يسأل عنه أحد غيره ، أو يلزمه به[2] وهو لا يطمح فى الوصـول إلى المضمون الـكامل لـكثير من الآيات الـكونية القرآنية التى هي من العموم بحيث لا يفى بتفسيرها — كما يقول — إلا علوم الفطرة مجتمعة لا فى حالتها الحاضرة فحسب ولـكن فى كل امتدادها فى المستقبل ولا يقوم بتفصيل الإجمال فيها وتوضيح عمومها إلا تضافر وتعاون المختصين فى كل ميادين العلم المطلعين على القرآن الـكريم المتشربين روحه وعلمه[3] .

إن الخطر فى التفسير العلمى — كل الخطر — يكمن فى المبالغة والتحمس لربط النص القرآنى بكل مستحدث من النظريات دون الاستيثاق من صحته

(١) الإسلام فى عصر العلم — الغمراوى ص ٢٦٧ .

(٢) راجع : معجزة القرآن فى وصف الـكائنات — حنفى أحمد ص ٧ ، التفـكير فريضة إسلامية — العقاد ص ٦٧ ، ٧٠ .

(٣) الإسلام فى عصر العلم ص ٢٥٩ .

أو التأكد من يقينيته ، ثم الزعم بأن هذا هو معنى النص القرآنى أو اعتبار أن القرآن الكريم مطالب بموافقة هذه النظريات من زمن إلى زمن ومن تفكير إلى تفكير [1] وهذا الأمر من شأنه أن يقلل من الاعتماد على النص الحقيقى باستنطاقه ما لا تحتمله ألفاظه وجمله أو التعويل أكثر مما يجب على آراء العلماء وافتراضاتهم المتناقضة التى يصعب التحقق من صحتها [2] ، ولكن هل هذا ما يفعله المفسر العلمى حقيقة ؟ وهل تدل الشواهد التى ذكرناها على شيء من ذلك ؟ وهل هذا ما تعكسه قواعدهم الضابطة التى أشرنا إلى كثير منها وتؤكد أن العلوم الطبيعية التجريبية هي فى يقينياتها تفسير لما تعلق بها من آيات القرآن الكريم ؟ كما تشير — من ناحية أخرى — على العلماء التجريبيين من المؤمنين بالقرآن أن يسترشدوا فى بحوثهم بما تعلق بها مما أنزل الله في كتابه فهو نور بأيديهم لا بأيدى غير المؤمنين به .

وإذ تأكد لدينا أن المفسر العلمى فى أصل دعوته وفى كثير من تطبيقاته لايلوى عنان اللفظ القرآنى أو يعتسف فى تفسيره لتطويعه للنظريات العلمية كما يقول منكرو التفسير العلمى — فماذا بقى لديهم مما يثيرونه من شبه وشكوك ؟ إنهم يقولون إن القرآن الكريم نزل لهداية البشر وإسعادهم وبعبارة أخرى إن القرآن أراد أن يهدى الوجدان الدينى ، فكل ما يعنيه هو أمر التدين من حيث إنه ظاهرة وجدانية . والحقيقة أن هذه النقطة تحتاج إلى توضيح فرياضة النفس الإنسانية على الإيمان تنفصل فى رأيهم عن أسباب الثقافة العلمية ، وهذا هو الذى ينبغى أن يتأمل بدقة ، إنهم يرون أنه من الممكن إقامة فاصل بين الخبرة الدينية ومطالبها والاقتناع العلمى والتجريبى فى نطاق العلم ، وفى رأينا

(١) الفلسفة القرآنية — العقاد ص ١٧٣ .

(٢) مدخل إلى القرآن الكريم — دراز ص ١٧٧ .

أن هذا ينطوى على خطأ فهو يمزق وحدة العقل الإنسانى ولاشك أن هناك تفاعلا بين الجانب العلمى والدينى من الإنسان كلاهما يعطى الآخر فإذا كان القرآن كتاب هداية وإرشاد فإن آياته العلمية لاتحول دون هذه الهداية المبتغاة بل تؤكدها وتدعو إليها الجاحدين[1].

إن المعارضين يشيرون إلى بعض المحاولات الفجة التى لاتلتزم شروط التفسير العلمى وقواعده المتقدمة، بل ولا تلتزم بمبادىء التفسير البدهية ، والتى لا يحل لامرىء القول فى القرآن الكريم إلا بعد استكمالها والتسلح بها ، ونحن لاننكر أن الشراح والمفسرين قد يقحمون بعض النظريات على النص بحيث يبدو من صنيعهم مثل ما بدا من صنيع القدماء فى مثل هذا المجال ولكن الخطأ فى التطبيق لايجعلنا نغض النظر عن النقطة الهامة وهى أن كثيراً من النشاط العلمى قد استطاع بفضل كشوفه أو غزواته المستمرة أن يشحذ الإيمان ويدعم الوجدان الدينى .

وعلى أية حال فإن مثل هذه المحاولات الفجة هى فى نظر المفسر العلمى أنشطة انحرافية ينفر منها ويتنكر لها قبل نفور وتنكر غيره من معارضى التفسير العلمى لأنها أنشطة تسىء إلى القرآن الكريم نفسه وتطعن الدين قبل أن تسىء إلى رسالة التفسير العلمى وأهدافه العالية .

ولكن هل اختص التفسير العلمى بهذه الأنشطة الانحرافية فى التفسير ؟ وإذا كان هناك من خطر فى ربط النص القرآنى بمعنى علمى حديث أو نظرية علمية تعرضه لسوء الفهم أليس هناك خطر أكبر فى التحجر على ظاهر النص القرآنى أو الوقوف فى فهمه عند أفهام سابقة لا نلزم بها ؟ إن الجمود فى فهم النص الدينى فى الحقيقة ورفض النظر العلمى استناداً إليه ـ يعتبر انحرافا به لا يقل عن الانحراف به عند تفسيره فى ضوء هذا النظر العلمى فإذا كان المنكرون للتفسير العلمى

---

(1) نظرية المعنى فى النقد العربى ـ ناصف ص ١٩٦ .

يخشون على النص القرآني فيرفضون ربطه بنظرية أو حتى حقيقة علمية فإن ربط هذا الرفض بالنص يشكل حرجا بالغا وخطورة فادحة إذا ماثبت صدق النظرية أو الحقيقة العلمية ، فإذا أخطأ من يقحم القرآن فى تأييد النظرية العلمية قبل ثبوتها ، فمثله فى الخطأ من يقحم القرآن في تحريمها وهى بين الظن والرجحان وبين الأخذ والرد فى انتظار البرهان الحاسم من بينات العقل أو مشاهدات العيان ، وقد أخطأ هذا الخطأ جهلاء الدين والعلم الذين حرموا القول بدوران الأرض وهو أثبت من وجودهم على ظهرها ، وأخطأ مثلهم من حرموا القول بجراثيم الوباء وهي - فيما تبين بعد ذلك - إحدى حقائق العيان[1]، وإذن فلا أساس لاتهام التفسير العلمى من قبل معارضيه وقد بان عندهم مايوجب اتهامهم .

ومع تنكر المفسر العلمى لمثل هذه الأنشطة الانحرافية فإنه يتساءل بحق لماذا لايشير المعارضون بالاتهام والإنكار إلا إلى تجارب ومحاولات التفسير العلمى بالذات متخذين من هذه الأنشطة سندا لهم ومتكئا ؟ ولماذا لا تخلع صفة العصرية بما توحيه من تغير المضمون الفكرى للقيمة الدينية والقرآنية وتقلبها بتقلب العصور - إلا على التفاسير العلمية وحدها دون ما يشاركها من تفاسير تتجه اتجاهات أخرى وتشترك مع الاتجاه العلمى فى كثير من أسس التجديد وقواعده ؟

على أن الأمر بعد الذى قدمناه لايخلو من مواضع التقاء يقر بها المعتدلون من المدائيين وتسقط بها قضية المعارضة التى لم تنهض على أساس متين ويقدم المدائيون هنا أساسا مبدئيا يلتقون به مع العلميين كحد أدنى مشترك بينهما فى نظرتهم إلى النص القرآنى فليس من المدائيين من ينكر ضرورة معرفة

---

(١) راجع الفلسفة القرآنية — العقاد ص ١٧٥ ، الإنسان فى القرآن الكريم — العقاد ص ١٧٦ .

المفسر وتشبعه من العلوم الحديثة والإلمام بحقائقها بحيث تأخذ هذه العلوم سبيل غيرها من الوسائل التي تساعد على فهم النص القرآني فيما يحقق الغرض منه وهو الهداية ، وهذا نفسه ما يراه أصحاب الاتجاه العلمي مع إضافة التنبيه إلى ما أشار إليه من هذه العلوم أو صرح به وتوضيح منهج القرآن الكريم وسبقه في إيرادها .

وإذا كان المفسرون العلميون يقولون باحتواء القرآن الكريم لكثير من من أصول العلم ومبادئه - إشارة وإجمالا أو تصريحا وتفصيلا - فإن من الهدائيين من يقرر هذا صراحة مع الاعتبار السابق وهو أن مثل ذلك في القرآن يرد فيه وسيلة لهداية الناس وإسعادهم فلم يشتمل الكتاب الكريم على جميع العلوم جملة وتفصيلا بالأسلوب التعليمي المعروف وإنما أتى بأصول عامة لكل ما يهم الإنسان معرفته والعمل به ليبلغ درجة الكمال جسدا وروحاء وترك الباب مفتوحا لأهل الذكر من المشتغلين بالعلوم ليبينوا للناس جزئياتها بقدر ما أوتوا منها في الزمان الذي هم عائشون فيه . . . . . فيجب ألا نجر الآية إلى العلوم كي نفسرها ولا العلوم إلى الآية ، ولكن إن اتفق ظاهر الآية مع حقيقه علمية ثابتة فسرناها بها [1] .

ويطرح أحد الهدائيين مثلا كثيرة يتضح فيها إفادة المسلم العصري - والمفسر للقرآن الكريم بخاصة - من الفكر العصري ونتائج العلم دون تقييد النص القرآني بها من جهة أو تقييده برفضها من جهة أخرى وهي مثل كما سنرى تبدو فيها نزعة توفيقية تصالحية بين أصحاب الاتجاه الهدائي المعارضين للتفسير العلمي وبين أصحاب هذا الأخير ، ومثال ذلك أن الإنسان المعاصر لا يخطىء في استدارة الأرض فهو لا يفسر كلمة البسط للأرض في قوله تعالى:

---

(١) الإسلام والطب الحديث - عبد العزيز إسماعيل ص ٣ من تقديم الإمام المراغي .

« والله جعل لكم الأرض بساطاً » (١٩ نوح) كما فسرها الذين وهموا أنها لا تكون مبسوطة أمامنا وهي على شكل الكرة لأن الإنسان العصرى يرى أن الأرض تبسط أمامه كما ينظر إليها ، ولا يمنع ذلك أن تكون على شكل الكرة فى استدارتها ، لأننا هكذا نفهم فكرة البسط بالنظر وهكذا نعلم علم الواقع اليقين أن بسطها وامتدادها للسائحين فيها لا ينقض الاستدارة التى لا تقبضها بمعنى من معانى القبض وهو نقيض البسط فى اللغة وفى الإدراك المعقول ، فالكشف العلمى يفيد الباحث فى تصحيح معنى البسط ويذكره أن نقيض البسط هو القبض وليس هو الاستدارة الكروية ولكنه لا يدعوه إلى إنكار البسط بهذا المعنى الصحيح .

وعلى هـذا المثال ينبغى أن نستفيد من النظريات العلمية دون أن نقحمها على القرآن الكريم ، أو نعتبر أن القرآن الكريم مطالب بموافقتها كلما تغيرت من زمن إلى زمن ومن تفكير إلى تفكير[1] .

ويقترب المفسر الهدائى نحو المفسر العلمى أكثر من ذلك حين يؤكد على فكرة عدم الإلزام للغير فى التفسير وتحمل المفسر تبعة رأيه إن صوابا وإن خطأ — دون أن يربط قبوله للنظر العلمى أو رفضه له بالنص القرآنى — فمن شاء فليفهم أن النظرية السديمية هي النظرية الدخانية على وجه من الوجوه ، ولكن ليس له أن يجعل رأيه عقيدة من العقائد القرآنية التى يكفر بالدين من يعارضه فيها ، وليس له أن ينفيها بغير حجة قاطعة من القرآن الكريم ، وقد شاء بعض المفسرين أن يفسر السموات السبع بالسيارات السبع فى المنظومة الشمسية . . . وهو اجتهاد حسن على اعتباره فهما لصاحبه لا يوجب على نفسه أن يعتقده ولا يوجب اعتقاده على سواه . . . لأن علم الفلك قد أثبت

---

(١) الفلسفة القرآنية — العقاد ص ١٧٤ ، ما يقال عن الإسلام — العقاد ص ٢٦٧ .

— إلى الآن — أن السيارات عشر غير النجيمات ومئات السيارات الصغيرة[١] ...

والذين ينكرون مذهب التطور يحق لهم أن ينكروه من عند أنفسهم لأنهم لم يطمئنوا إلى براهينه ودعاواه ولكنهم لا يجوز لهم أن ينكروه استناداً إلى القرآن الكريم لأنهم لا يملكون أن يفسروا خلق السلالة الآدمية من الطين على نحو واحد يمنعون ما عداه . . . وهم إن حتموا كيفية التسوية والنفخ ، أو كيفية خلق السلالة والزمن الذى ظهرت فيه فهو ادعاء على القرآن الكريم لا يقبل منهم على وجه من وجوه النفى أو الإثبات ويجوز أن يكون مذهب التطور مذهباً ناقصاً فى تطبيقه على الحياة وعلى الكائنات العضوية وبخاصة فى قول أتباعه بتحول الأنواع ... ولكن لا يجوز أن تقحم الآيات القرآنية فى إنكار النشوء والتطور فإنه إنكار أخطر من إنكار القائلين بتكفير الفلكيين ، لأنهم ذهبوا إلى استدارة الأرض ودورانها حول الشمس فى الفضاء[٢] .

وهنا يصل العقاد — فى تقريبه بين الاتجاهين المدائى والعلمى — إلى الإجابة على السؤال المهم الذى يثيره المدائيون دائماً وهو : إذا كان المسلم مطالباً بفهم كتابه الكريم وما يوجبه على ضميره من الفرائض والشعائر والواجبات ، فهل معنى هذا أنه لا يفهمه إلا كما فهمه المخاطبون به لأول مرة ؟ أو معناه أن يفهم الكتاب فى كل عصر على حسب النظريات التى انتهى إليها أبناؤه ؟ ...

لا هذا ولا ذاك — فيما يعتقد — هو الفهم المطلوب من المكلف المخاطب بالكتاب فإن المسلم مأمور فى القرآن بالتفكير والتأمل والتدبر والاستقلال بذلك عن الآباء والأجداد وأحبار الزمن القديم وأئمة الدين فيه . . . وليس الخطاب مقصوراً على العرب الأميين ولا هو بمقصور على أبناء القرن العشرين

(١، ٢) الفلسفة القرآنية — العقاد ص ١٧٥، ١٠ يقال عن الإسلام — العقاد ص ٢٦٨ ، ٢٦٩ .

ولكنه عام مطلق لكل عصر ولكل مكان إذ ليس من المعقول أن يفكر الإنسان على نسق واحـد فى جميع العصور إننا مطالبون بأن نفهم القرآن الكريم فى عصرنا كما كان يفهمه العرب الذين حضروا الدعوة المحمدية ، لو أنهم ولدوا معنا وتعلموا ما تعلمناه وعرفوا ما عرفناه واعتبروا بما نعتبر به من حوادث الحاضر وحوادث التاريخ منذ الدعوة المحمدية إلى اليوم ، ولكن التفكير العصرى شىء وإقرار النظريات العلمية المتجددة شىء آخر فإننا نستفيد من أخبار الرحلات ومن آراء المفكرين ومن مذاهب العلماء النظريين والتجريبيين إدراكا نافعاً لنا فى التأمل والنظر دون أن نؤمن بصحة كل خبر وصواب كل رأى ، وصدق كل نظرية ، ولا يمكن أن تتقدم هذه الفائدة زمانها فى موضوعها ، وإن لم يكن موضوعها متعلقاً بهذا العلم أو ذاك[1] .

---

(١) الفلسفة القرآنية ص ١٧٣

لماذا الإعجاز العلمي ؟

ماذا بقي لدى المعترض على التفسير العلمي من شكوك بعد ذلك ؟ هل يخشى منه على قضية الإعجاز ومضارتها ؟ فلنتابع النظر ، ونتأمل إذا كانت هناك خشية حقيقية ، فهل هي على القرآن الكريم وقضية الإعجاز من سوء التطبيق في التفسير العلمي والخطأ فيه أم أنها خشية منه إذا ثبت في عصر العلوم هـذا تمام التطابق بين الحقائق الكونية وما يتصل بها من آيات القرآن الكريم فيهزم الإلحاد ويدخل الناس مرة أخرى في دين الله أفواجاً[1] ؟ .

والواقع أن موضوع إعجاز القرآن لا يزال بكراً برغم كل ما كتب فيه ، وحين نتعرض لهـذا الموضوع هنا من حيث استهداف التفسير العلمي له ، فإنما نتناوله من تلك الناحية التي لا يتوقف تقديرها والتسليم بها على معرفة لغة لا تتيسر معرفتها لـكل أحد ، وهي الناحية العلمية من قضية الإعجاز القرآني .

ولا يستطيع إنسان يتعرض لهـذا الموضوع أن يكابر في وجود خطر حقيقي — لا على قضية الإعجاز نفسها فحسب كما يتخوف معارضو التفسير العلمي بل — على المفاهيم والعقائد الإسلامية من سوء التطبيق في التفسير العلمي والخطأ فيه أو التعسف في تحميل النصوص ما لا يمكن أن تحتمله ،

(١) الإسلام في عصر العلم — الغمراوي ص ٣٣٥ .

إذ أن العقل المحايد يستطيع بسهولة أن يكتشف تعسف التأويل : وحينئذ تكون النتيجة على حساب الإسلام وليست لحسابه(١) .

غير أن هـذا إذا نتج عن مسلك هؤلاء المبالغين الذين يضرون قضيتهم — بسوء وفساد دفاعهم عنها — من حيث يريدون لها الرواج والنفع — فليس ينتج عن مسلك الداعين إلى التفسير العلمى والواضعين لقواعده الضابطة، والذين يجيدون إبراز الإعجاز العلمى بالتزامهم بهذه القواعد كما يتضح من النماذج التى عرضناها ، بل إنهم يعرفون كيف يخدمون قضية الإعجاز القرآنى فى صورة يدعو إليها العصر الذى لا تكاد تؤمن فيه الشعوب بغير العلم ولا تقاس فيه الأمم إلا بما أحرز أفرادها من ثقافات وما جمعوا من معرفة .

وإذا كان من المتفق عليه أن القرآن الكريم لم يعجز الناس من وجه واحد معين — كما عرفنا قبل — فمن التقصير فى حق العقيدة الإسلامية والقرآن الكريم أن تظل بحوث الإعجاز فيه دائرة حول بلاغته وبيانه غائصة فى هوة لا يهتدى فيها إلى قبس مما فى القرآن الكريم من منافع الدنيا والآخرة ، وقد اشتمل القرآن الكريم على أتم وجوههما على الوجه الذى يقوم بحاجة الإنسانية قياماً عاماً باقياً ببقاء رسالة القرآن الكريم على الأرض ، ولو لم تقم مباحث الإعجاز اليوم على الإيمان برسالة القرآن من العلم والمعرفة الشاملين لجميع فنونهما لم يكن عند كثير من معاصرى اليوم — وبخاصة خصوم القرآن — معجزا ، ولكان كثير من الأمم والشعوب يخرجون عن مقتضى التعجيز بقولهم : هذا القرآن على غير ما عهدنا ونعهد ، فأسلوبه وألفاظه

---

(١) بحوث إسلامية فى التفسير والحديث وأصول الفقه — محمد بلتاجى ص ١٦ .

وعباراته ليست من أساليبنا وألفاظنا وعباراتنا كما أن أفكاره قاصرة على ما يعهد الأميون من المعانى والأفكار المعهودة لهم ، وليس فيه مما نعهد من المعانى الفكرية والأفكار العلمية شيء ، فلا تلزمنا الحجة به[1] .

وإذا كان إثبات الإعجاز علمياً — على هذا النحو — أو غير علمى — على أنحاء أخرى كما عرفنا سابقا — لا يشكل ضرورة قائمة فى توجيهه للمؤمنين بالقرآن — إلا من حيث زيادة الإيمان به فى قلوبهم وتثبيت اليقين والاطمئنان فى نفوسهم — فإن هذه الضرورة قائمة أو تفرض نفسها فى هذا العصر الذى ناوأ الإلحاد فيه الإيمان وزحزحه عن نفوس كثير من البشر ، وكما عرفنا قبل إن من طبيعة المعجزة التحدى وأن معجزة القرآن ، على غير معجزات الرسل السابقين — تتوجه لكل البشر ضرورة أنها محتوية على قواعد الدين الذى أتت دليلا عليه حتى لكأن المعجزة هى الدين وأن الدين الإسلامى هو المعجزة القرآنية — فإن تحدى هذه المعجزة قائم ومستمر فى أى وجه من وجوه إعجازها ، والبشرية أحوج ما تكون اليوم إلى إظهار وجه الإعجاز العلمى فى القرآن حتى تعتصم به فى إيمانها برسالة السماء الأخيرة وتلوذ بحصنه وهديه بعد أن أرهقها الإلحاد طويلا وفرض عليها ألا تؤمن بغير العلم وألا تستكين إلا إلى المادة وعلومها .

إن الإنسانية كلها مخاطبة بالقرآن مطالبة بالتسليم له أنه كلام الله وحجته عليها وموضع الحجة فيه إعجازه ، ولما كانت الإنسانية أعجميها أكثر من عربيها فلابد أن يتضح إعجاز القرآن لكل إنسان ولو كان أعجمى

---

(1) القرآن العظيم — هدايته وإعجازه — عرجون ص ٢٦٣ .

اللسان لتلزمه حجة الله إن هو أبى الإسلام [1] ، وأصر على عناده وخصومته له ، وزعمه بأن ليس فى القرآن الكريم من حقائق العلم ما يستطيع به التأكد من أنه معجزة [2] .

فليس يحق إذن أن نغفل من الإعجاز القرآنى جوانبه العلمية وحقائقه الثابتة التى اتخذت طريقا يطرد فلا ينكسر ويستمر فلا يتخلف مما لا نجده فى قياسات اللغة وقواعدها التى لاتنبنى على بدائه أو أوائل ضرورية وإنما هى صنعة العادة والتجربة [3] ولهذا كان القرآن الكريم كما يقول الرافعى معجزة أصلية فى تاريخ العلم كله . . . لايذهب بحقها اليوم أنها لم تكن قبل الإسلام فإن فى الحق ما يسع الأشياء وأسبابها جميعا وليس يرتاب عاقل — ممن يتدبرون تاريخ العلم الحديث ويستقصون فى أسباب نشأته — أنه لو لم يكن القرآن الكريم لكان العالم اليوم غير ما هو فى كل مايستطيل به ، وفى تقدمة وانبساط ظل العقل فيه . . . فإنما كان القرآن أصل النهضة الإسلامية ، وهذه كانت على التحقيق هى الوسيلة فى استبقاء علوم الأولين وتهذيبها وتصفيتها وإطلاق العقل فيما شاء أن يرتفع منها ، وأخذه على ذلك بالبحث والنظر والاستدلال والاستنباط ، وتوفير مادة الرواية بما كان سببا فى طلب العلم للعمل ومزاولة هذا لذاك [4] .

---

(١) الإسلام فى عصر العلم — الغمراوى ص ، ٢٢١

(٢) بين الدين والعلم — نوفل ص ١٣٣ .

(٣) من إشارات العلوم فى القرآن — سيد الأهل ص ٩٢ .

(٤) إعجاز القرآن — الرافعى ص١١٤ ، ويذكر الرافعى هنا من أدلة الإعجاز أن يخطىء الناس فى بعض تفسيره على اختلاف العصور لضعف وسائلهم العلمية ولقصر حبالهم أن تعلق بأطراف السموات أو تحيط بالأرض ، ثم تصيب الطبيعة نفسها فى كشف معانيه فكلما تقدم النظر وجمت العلوم ونازعت إلى الكشف والاختراع واستكملت آلات البحث ظهرت حقائقه ==

ولكن كيف تسنى لمحمد ﷺ أن يأتي بذلك كله ، وبما لاتزيده السنون وتقدم العلوم إلا تصديقا وداعيا إلى اليقين ؟ هل يمكن أن يكون ذلك من صنع بشر تلقفه منه محمد ، أو وعاه قلبه وأخرجه للناس في غير صورته الأولى خاصة ـ وهو الأمي الذي لايقرأ ولا يكتب ؟ هل يمكن أن يكون من صنعه هو ولم يكن في حد ذاته ـ وبصرف النظر عن الوحي وثبوته ـ إلا رجلا عربيا محدود المعرفة التجريبية ، وأقصى ما يمكن أن يقال في معرفته أنه بلغ الغاية في علوم عصره التي كانت بالطبيعة بدائية ومحدودة [1] .

ومن الضروري للإجابة على هذه الأسئلة والتأكد من مصدر الفكر القرآني ، هل هو غيبي يرجع إلى مستوى فوق مستوى البشر كائنا من كان فضلا عن أن يكون محمدا ذاته ، أم أن هذا الفكر يرجع إلى مستوى بشري اختصت به ذات محمد أو تلقفته من غيرها ـ من الضروري أن نوازن بين الأفكار المحمدية الخاصة والتي نتوقع أن تكون من اهتمام إنسان يمر بمثل تجربته ويعيش نفس ظروفه من ناحية وبين الفكر القرآني من ناحية أخرى ، فإذا ما أسفرت الموازنة عن تعادل الفكرين أو تساويهما كان من المرجح أن يكون الفكر المحمدي سببا في الفكر القرآني أو مصدرا له ، فلايكون هذا الأخير غيبي المصدر ، أما إذا لم يتعادل الفكران بحيث تعكس طبيعة الفكر القرآني صورة مغايرة لما نتصوره عن فكر إنسان مثل محمد ﷺ يعيش نفس ظروفه ويعاني مثل تجربته ـ كان لنا أن نطمئن إلى غيبية المصدر للفكر القرآني [2] .

= الطبيعية ناصعة حتى كأنه غاية لايرقى إليها عقل الإنسان يقطع إليها، وكأن تلك الآلات حينما توجه لآيات السماء والأرض توجه لآيات القرآن أيضا «والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لايعلمون » (٢١ يوسف) وانظر : القرآن والعلم الحديث ـ عبد الرزاق نوفل ص ٩ .

(١) بحوث إسلامية في التفسير والحديث وأصول التشريع ـ محمد بلتاجي ص ١٢ .

(٢) الظاهرة القرآنية ـ مالك بن نبي ص ٢٨١ .

فليس من الممكن — أو من قبيل الصدفة المجردة — أن يتعرض رجل مجرد من أية معدات فنية ويعتمد على علمه الطبيعى الخاص وعلى مشاهداته المحدودة ـ بالإضافة إلى ما اشتمل عليه القرآن من حلول فى الأخلاق والدين والاجتماع ـ لعلوم التشريح والأرصاد الجوية والكونية والنفسية للحيوان والإنسان وفروع أخرى كثيرة تتطلب إمكانات فنية ودقيقة، وتجارب جماعية متكاملة وأن يعطينا فى كل موضوع حقائق غالية خالدة من غير أن يترك فى أى مجال أثراً ولو طفيفا ينم عن عصره أو بيئته أو حتى خياله الشخصى[1].

ونقل هنا عن المفكر الإسلامي مالك بن نبي قوله فى تحليل هذه الظاهرة وتفصيل الموازنة بين الفكر المحمدى والفكر القرآنى : « نحن نتصور تصورا كاملا طبيعة الفكر لدى إنسان فنى فى المشكلة الدينية (المشكلة الغيبية والمشكلة الروحية على وجه الخصوص)، وربما تصورنا أيضا اطراد هذا الفكر فى وضعه الطبيعى، وهو الاطراد الذى يضم فى مجال إدراكه البصرى الوقائع وسبب حدوثها، والكون وعلة كونه، وينبغى أيضا أن يربط بين الخالق والمخلوق برباط الإيمان، وأن ينصب للكائنات والأشياء سلما من الدرجات الخلقية، أما حين يحدث تحول جوهرى فى تيار الفكر وينتقل الاهتمام فجأة من أفق إلى آخر، فإن ذلك يدفعنا أن ندقق النظر من قريب فى هذه الحالة الغريبة، ومن الواجب أن نعتبرها ظاهرة فريدة، إذا كان ما تقدمه هذه الحالة الفجائية من تحول الفكر غريبا عن الفكر الدينى.

والواقع أن القرآن الكريم يقدم لنا دائما كثيرا من هذه الغرائب التى تغلق الاهتمام، وتلجم فجأة اطراد الفكر وانسيابه، فنشعر بأن المستوى قد

---

(1) مدخل إلى القرآن الكريم — دراز ص ١٧٧ .

تغير كأنما وضعت هذه الغرائب هنالك قصدا لتكون مرقاة يرتقى فيها المتأمل طفرة إلى ماهو أسمى من مستوى الذات الإنسانية ، فإذا بالعقل ـ وهو الذى تعود أن يفكر فيما هو معلوم وفيما هو قابل للعلم مما يتصل بالمستوى الإنسانى يجد نفسه وقد حمل بعيدا ليلحظ من هنالك فى وميض آية من آيات القرآن أفقا من آفاق المعرفة المطلقة ، فلماذا نرى فى اطراد فكرة غيبية صورة بصرية ؟ ومن خلال عرض تشريعى تتدفق حقيقة أرضية أو سماوية ؟ لا شك أن هذا عجيب ! . . .

ولو تأملنا من قريب هذه الغرائب فسنكتشف فى اطراد الفكرة القرآنية روحا مذهلا ، ونسقا رفيعا لا يصدر إلا عن معرفة مطلقة محض ، فنحن هنا مضطرون إلى أن نعتبر أمثال هذه الغرائب إشارات بينات وشهبا ثواقب تكشف للفكر الإنسانى المبهور عن المصدر الغيبى الذى تدفقت منه تلك الفكرة بحيث سبقت عصور التقدم الإنسانى واتفقت مع الحقائق التى كشف عنها العلم بعد ذلك بقرون ، وكأنما سبقت هذه الغرائب العقل الإنسانى الذى يتطور لتكون طلائع شاهدة على السر الأسمى للمعرفة القرآنية .(١)

ففى خطاب القرآن الكريم للبشر سكان الأرض الذين يهمهم دون شك أن يعرفوا كل شىء عنها يتجه القرآن فى تعريفهم بها إلى شىء يخالف تماما المصادر العلمية المتعارف عليها حينئذ ، كما لم يسلك فى تعريفها طابعا تعليميا شأن كتب وصف الكون ، ولو كان كذلك لحوى تلك الأفكار التخمينية ومعلومات ذلك العصر من النظريات اليونانية وغيرها ، ولكن تعريف القرآن بالأرض يبدو كأنما يضع معالم بسيطة أمام العقل الإنسانى على جوانب طريق التقدم العلمى ، فبساطة هذه المعالم التى نقرؤها فى قوله تعالى :

---

(١) الظاهرة القرآنية ـــ مالك بن نبى ص ٢٨٢ .

« أفلا يرون أنا نأتى الأرض ننقصها من أطرافها » (٤٤ الأنبياء) وقوله تعالى : « والأرض بعد ذلك دحاها » (٣٠ النازعات) من التأكيد على الأطراف والانتقاص منها ودحو الأرض مما يعد من أساسيات معارف الهندسة الأرضية ـ كل ذلك أتاح الاتفاق بين الحقيقة العلمية والفكرة القرآنية عن شكل الأرض الكروى ، أو بالأحري البيضاوي كما هو اتجاه الفكرة القرآنية[1].

والسؤال الآن : هل الإعجاز العلمى للقرآن هو قضية التفسير العلمى فحسب ؟ وبعبارة أخرى : هل إعجاز القرآن للناس هو كل دلالة القرآن على أنه من عند الله ؟ وإجابة المفسر العلمى لاتحصر أهداف التفسير العلمى فى هذه القضية فهو يتمنى على علماء المسلمين أن يتلقى بعضهم صنوف العلم الطبيعى ويتمكنوا من علوم القرآن ليجلوا للإنسانية القرآن على النمط العلمى الذى هو من نمط النظم القرآنى ، وفيه للإنسانية فى هذا العصر مقنع ، وهو حين يؤكد حاجة الإنسانية إلى الدين الإسلامى والتبصرة به وبالقرآن فهو يعتد التفسير العلمى وإظهار إعجاز القرآن من هذا الوجه عدته فى الدعوة إلى الله والقرآن [2] وإثبات صلاحية القرآن للحاضر والمستقبل وإسقاط دعاوى المغرضين والمناوئين للقرآن والإسلام .

بل إن تفسير القرآن علميا بما يثبت إعجازه من هذه الناحية يعد الطريق العصرى الأمثل فى تبليغ الدعوة الإسلامية اليوم لغير العرب وهو الوسيلة الكافية لإقناعهم بالقرآن الكريم وهدى دينه ، ولا سيما أن حديث العلم هو القول الفصل الذى لايستطيع أى مكابر أن يجادل معه أو يشك فيه . . .

---

(١) الظاهرة ص ٢٨٣ وراجع هناك تفصيلا لهذه النقطة وغيرها من مظاهر الإعجاز العلمى.
(٢) الإسلام فى عصر العلم — الغمراوى ص ١٣٤ .

وإن اليوم الذى ينشر فيه على العالم بلغاته المختلفة ماقد سبق القرآن إلى القول به ، وأثبته التقدم العلمى فى مختلف العلوم لهو اليوم الذى نكون فيه قد أدينا الرسالة ، وبلغنا الدعوة ..... وأظهرنا معجزة القرآن لغير العرب .(١)

وهكذا لايكتفى التفسير العلمى بهدف إثبات الإعجاز للقرآن وإنما تمتد أهدافه إلى استخلاص واكتشاف السنن والقوانين العلمية الهائلة التى يزخر بها القرآن الكريم والاهتداء بها ، وهذا من شأنه أن يزيد إيمان المؤمنين بالقرآن ويقطع الحجة على غيرهم بتحديه لهم ولأهل العلم منهم خاصة أن يثبتوا عدم صحة ماجاء به من ذلك.(٢)

---

(١) القرآن والعلم الحديث ــ نوفل ص ٣٠ .

(٢) معجزة القرآن فى وصف الكائنات ــ حنفى أحمد ص ٣٨ .

المبحث الثانى

أهم محاولات الاتجـــــاه العلمى

(أ) من المنهج التقليدى

الجواهر فى تفسير القرآن الـكريم

هـذا هو الأثر الثانى فى تفسير القرآن الـكريم فى العصر الحديث الذى لاقى من الدارسين اهتماما ملحوظاً وتفاوتت نظراتهم النقدية وتعليقاتهم حوله، وذهبت فى بعضها إلى أقصى اليمين وفى بعضها الآخر إلى أقصى اليسار يستوى فى ذلك ما صدر من دارسين مسلمين أو غيرهم ، وهو الأثر الوحيد فى اتجاهه الذى لم يشركه غيره فى منهجه واستيعابه لتفسير كل القرآن الـكريم ، كما لم يشرك صاحبه مفسر آخر فى تحمل عبء مناهضة هذا الاتجاه حيث جاءت محاولته مبكرة عن غيرها[1] وتكشف مقالاته الـكثيرة فى تفسيره — بما يحمل من تبريرات لتفسيره وردود على لوم العلماء والمفسرين له واعتراضاتهم على مسلـكه — ضخامة هـذا العبء ، وكثافة هذه الحملة من الاعتراضات والاتهامات .

فصاحب هذا التفسير — طنطاوى جوهرى — شخصية باهرة لفتت

---

(١) ألف طنطاوى تفسيره فى أخريات حياته التي انتهت ١٩٤٠ وكانت طبعتاه الأولى والثانية أثناء حياته سنتى ٢٩ ، ١٩٣١م وهو التفسير الأول الـكامل للقرآن الـكريم فى مصر حديثاً ، أما تفسير المنار الذى سبقه زمنياً واختلف عنه فى الاتجاه ، فلم يكمله رشيد رضا بل توقف به عند سورة يوسف .

الأنظار بطابعها وحركتها ، وكان هدفها إعطاء الإسلام مكانته فى مجال العلم الحديث والحضارة البشرية ، فالإسلام فى عصارة فكرته : منبع السعادة فى الدنيا والآخرة وأن المسلم يجب عليه أن يصلح حال دنياه مع سعيه بصلاح آخرته ، وأن كل تقصير فى الوسائل التى ترقى الناس فى دنياهم يكون سبباً فى انحطاطهم وتسجيل الشقاء عليهم ، وعنده أن السر فى تدهور المسلمين وضعفهم إنما جاء نتيجة جهلهم بالعلوم وبجعلها فرض كفاية ، وأن عامل النهضة هو مكافحة الجمود والانحراف والأخذ بأسباب العلوم الحديثة ، ولهذا فقد أولى طنطاوى جوهرى دراسات الطبيعة والحيوان والطير والهوام والحشرات أهمية واسعة ، كما احتفل بأمور الفلك والكواكب وغيرها(١) .

وقد أمدته دراسته فى الأزهر ودار العلوم واتصالاته بمستحدثات العلوم والدراسات ، ومعرفته لعدد كبير من الباحثين والعلماء فى الشرق والغرب واطلاعه على أفكار الفلاسفة فى القديم والحديث — أمده ذلك بحصيلة ضخمة من الخبرة والتجربة التى صاغت مفهومه لعوامل تقدم الأمم وتأخرها .

ولاشك أن طنطاوى قد عاش امتداد حركة اليقظة الإسلامية العربية ملتمساً مفاهيم جمال الدين ومحمد عبده فى فهم القرآن الكريم واضعاً لبنة جديدة فى هذا البناء ، حيث التمس عن طريق تفسير القرآن الكريم شرح العلوم الإسلامية والكونية والسياسية والاجتماعية مركزاً أكثر تركيز على السنن الطبيعية التى تؤدى إلى نهوض الأمم وسقوطها ، فهو واحد من جيل التحديات الذى عاشه محمد عبده وعبد العزيز جاويش وفريد وجدى ورشيد رضا وغيرهم ممن ولدوا فى أتون المعركة الضخمة بين الفكر الإسلامى والفكر الغربى ، المعركة التى لم تكن متكافئة حيث كان الاستعمار قادراً على

---

(١) تراجم الأعلام المعاصرين — أنور الجندى ص ١٧٦ الأنجلو المصرية ١٩٧٠ .

فرض فكره ومنهجه بقوة الاحتلال وبنفوذه السياسى والعسكرى ومن هنا فقد اتجه هؤلاء إلى كل أمر من شأنه أن يكشف الحقيقة ويزيل عن الفكر الإسلامى غبار فترة الضعف(١) .

ولقد اشتهر طنطاوى فى الشرق كما لم تشتهر شخصية مثله بحيث كان السائح الشرقى يسأل عنه فى رحلته إلى مصر كما يسأل السائح الغربى عن أهرام مصر ، فهو معروف فى الهند وإيران والصين وتركستان ، وقد يسمى أهل هذه البلاد مدارسهم وجامعاتهم وكتبهم باسمه فيقولون : جامعة طنطاوية ومدارس جوهرية وعقائد جوهرية لما يرون فيه من رمز لحجة الإسلام ، فلم يكن طنطاوى عالماً كسائر العلماء ، بل كان ممتازاً فى كل النواحى فهو عالم دينى إسلامى وطنى وهو عالم اجتماعى،جمع بين الثقافتين الدينية والحديثةومزج المسائل الدينية بالآراء الاجتماعية والسياسية وجاهد حق الجهاد بقلمه وبرأيه فى رفعة شأن الإسلام والانتصار لمبادئه(٢) .

وقد أولى الباحثون الغربيون اهتماماً كبيراً بطنطاوى وكشفوا عن اهتماماته وأهدافه فى حديثهم عن مؤلفاته ، حيث يصفه (البارون — كاراديفو) فى كتابه « مفكرو الإسلام » بأنه واحد من المصلحين الذين ربطوا بين جوهر الإسلام وبين النهضة الحديثة ، فهو واحد من ثلاثة مصابيح أظهرهم الأزهر ، وهم : رفاعة الطهطاوى ومحمد عبده وطنطاوى جوهرى ، ويعده (هارتمان) من تلاميذ محمد عبده وأتباعه السائرين على نهجه فى فهمه أن الإسلام هو دين العقل والفهم لا التقليد وأن العلم إذا أحسن فهمه يصبح أداة صالحة لفهم الدين وقد حلل (هارتمان) ثلاثة من كتبه هى : (التاج المرصع بجواهر

---

(١) تراجم الأعلام المعاصرين ص ١٨٠ .

(٢) تقويم دار العلوم — محمد عبد الجواد ص ١٩٤ .

العلوم) و (جمال الحياة) و (النظام والإسلام) وكلها — فوق اهتمام صاحبها بحب الطبيعة وجمال الحياة وعجائب الكون – تهدف إلى نصرة الدين الإسلامى والدفاع عنه .

وقد قسم طنطاوى كتابه الأول إلى اثنين وخمسين بابا أو جوهرة وحاول أن يصنف فيه آى القرآن الكريم فى ستة أبواب وفق موضوعاتها ، وغايته من هذا الاستدلال فى إيجاز على أصول العقائد الإسلامية ، وقد توجه به إلى دعوة الأمم الأخرى إلى اعتناق الإسلام وكانت اليابان مرمى سهمه وغاية مناه ، فأهدى كتابه إلى (الميكادو) وقدمه إلى مؤتمر الأديان المنعقد بها ١٩٠٦[1] .

وقـــد دارت مؤلفات طنطاوى التى بلغت حوالى سبعة وعشرين مؤلفاً حول هذه الغاية أو قريباً منها فموضوعاتها هى : السلام العالمى والطبيعة والعلوم والكونيات ، وكانت فى جملتها أشبه بدائرة معارف تدور حول القرآن والفكر الإسلامى كأساس لبناء النهضات ، وقد رأى فى مواجهة الموجة السائدة من الفكر الغربى وتحديه الواضح أن يؤكد ضرورة قيام النهضة فى الشرق على أسس الدين والأخلاق ويلتمس من الحضارة الغربية القوة والعلم وحدهما ، كما أولى طنطاوى اهتماماً للرد على ما وجهه أهل الغرب للإسلام من مطاعن ، فرد على (اللورد كرومر) خطأ فهمه لطبيعة الإسلام ، وأثبت أن البحث العلمى الغربى الحديث إنما هو ثمرة من ثمار الإسلام نفسه ، كما عارض آراء كتاب الغرب فى المفاضلة بين الوطنية والدين وكشف عن أن القيم الوطنية والروحية فى الإسلام مترابطة لا يمكن الفصل بينهما[2] .

---

(١) الإسلام والتجديد فى مصر — تشارلز آدمز ص ٢٣٨ – ٢٣٩ .

(٢) تراجم الأعلام المعاصرين — الجندى ص ١٧٩ – ١٨٠ .

ويبدو أن هذه الكتب رغم كثرتها وانتشارها وترجمتها إلى اللغات الأجنبية لم تشف غليله فتوجه إلى الله أن يوفقه إلى أن يفسر القرآن الكريم تفسيراً ينطوى على كل ما وصل إليه البشر من علوم فاستجاب الله دعاءه وتم له ما أراد فكان آخر مؤلفاته تفسيره الموسوم بالجواهر فى خمسة وعشرين جزءاً أردفها بآخر لاستدراك ما فاته فيها ، ومزج فيه علوم الأمم قديمها وحديثها بنصوص القرآن الكريم مع التوفيق بين الآراء الحديثة والأفكار الدينية ، فجاء كتابه موسوعة علمية ودينية ضربت فى كل فن من فنون العلم بسهم وافر ، وهي بذلك تدل على أن صاحبها كثيراً ما يسبح فى ملكوت السموات والأرض بفكره ويطوف فى نواح شتى من العلم بعقله وقلبه ليجلى للناس آيات الله فى الآفاق وفى أنفسهم ثم ليظهر لهم بعد هذا كله أن القرآن الكريم قد جاء متضمناً لكل مايجيء به الإنسان من علوم ونظريات ، ولكل ما اشتمل عليه الكون من دلائل وأحداث تحقيقاً لقوله تعالى : « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » (٣٨ الأنعام)[١]

وقد اشتهر هذا التفسير — كما اشتهر صاحبه — فى البلاد الشرقية ، وترجم إلى اللغة الأوردية فأقبل عليه أهل الهند إقبالا عظيما[٢] ، ويرجح بعض الدارسين سبب ذيوع هذا التفسير وانتشاره فى بعض بلاد الشرق الإسلامى إلى استيقاظها من النوم حديثاً بعد طول ما عاشت تحت كابوس الكسل البليد والجهل بتاريخ الإسلام وحقائقه العلمية والتشريعية . . . . فشغلت تلك البلاد بهذا التفسير ، لأنها تخيلته فى تصورها المنعكس عليها من حياتها الواقعية هو

---

(١) التفسير والمفسرون — محمد حسين الذهبى ٣ /١٨٣ .

(٢) تقويم دار العلوم — محمد عبد الجواد ص ١٩٥ .

التفسير لكتاب الإسلام ودستوره العظيم[1] ، وفي هذا الرأى — كما لا يخفى كثير من التحامل الذى يجرى فى مضمار مناهضة هذا الاتجاه عموماً .

ويستشعر طنطاوى دائما الاعتراض على مسلكه العلمى فى التفسير وأن كتابه فى التفسير أجدر به أن يسمى جواهر العلوم لا جواهر التفسير فهو فى واد وتفسير القرآن فى واد آخر[2] ، وهو دائم الرد على معترضيه والإيضاح لهم أن ذلك ليس خارجاً عن تفسير الآيات ، وأن حمد الله المستحق من المسلمين والمذكور فى قوله تعالى : « الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور » (١ الأنعام) ، لا يتم إلا إذا درسوا هذه العلوم وعرفوها وانتفعوا بها ونفعوا الناس بفوائدها ، فبعد أن ذكر من العلوم ما ذكره حول تفسير الآية السابقة يتوقف للإجابة على أسئلة صاحبه : هل المسلمون مكلفون بأن يعرفوا ما وراء العالم ؟ وهل هذا من دين الإسلام ؟ وهل من الواجب علينا أن نقرأ كلام (إينشتين) فى الفضاء وغيرها ؟ فيقول : إن الله يقول فى المسلمين : « لتكونوا شهداء على الناس » (١٤٣ ـ البقرة) ، ويقول : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » (١١٠ ـ آل عمران) ، فيا عجبا : أى أمة هذه التى يصفها رب العزة بأنها خير أمة أخرجت للناس وهى أجهل الأمم بما عند الناس ، فهل هؤلاء الجهلاء من أمم الإسلام هم الذين

---

(١) القرآن العظيم ـ هدايته وإعجازه ـ عرجون ص ٢٣١ ، ومن المفارقات الغريبة هنا أن نجد عند هذا الدارس من معارضى الاتجاه العلمى اعترافاً ضمنياً بانتشار هذا التفسير وذيوعه ، الأمر الذى عنى نفسه بالتماس سبب له مقبول أو غير مقبول ، بينما نجد عند معارض آخر أن هذا التفسير لم ينل تقدير مثقف مستنير ولم تزل طبعته الأولى منذ زهاء ربع قرن لم تنفد وأنه صار من التفاسير المخزونة لا المطروقة ، وهو زعم يكذبه الواقع من سائر جوانبه . راجع : نحن والقرآن ـ السمان ص ٤١ .

(٢) اتجاه التفسير فى العصر الحديث — مصطفى الطير ص ٧٣ .

يقول الله فيهم : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » ؟ ماهذه الخيرية ؟ أى خير في الجهل أفهؤلاء الذين يحمدون الله عز وجل على نعم السموات والأرض وعلى خلق أنفسهم وهم يجهلون خلق السموات والأرض وخلق أنفسهم ؟ ... وهذا الحمد الذى لا يتقدمه علم بالمحمود عليه بما يترتب عليه حب المنعم يكون حمداً لفظياً لا قيمة له ، ومتى انتفى العلم بدقائق النعمة لم يكن حب للحامد ، فلم يكن حمد ، كيف ونحن كما فى الآثار نسمى الحمادين ، ويقول الله فينا : « وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين » (١٠ - يونس) .

فأمة شأنها أن تكون شهيدة على الناس عليها أن تزن جميع أقوال علماء الأمم وتحكم فيها بعد درسها ، وهي التي تقوم الأخلاق وتقوم العقول ، وإذا كانت تحمد الله على الظلمات وعلى النور ، وهي لم تدرس ظلمات ولا نور ، فأين الحمد إذن ؟ أعلى أمور لفظية[1] ؟

ويربط طنطاوي بين معرفة العلوم جميعها التى أشار إليها القرآن الكريم والمعرفة الحقة لله تعالى فيقول فى تفسير قوله تعالى : « فلينظر الإنسان إلى طعامه » (٢٤ عبس) : يظن كثير من أهل العلم والعامة أن النظر للنبات هو النظر إلى شكله، ومتى رأوه وحدوا الله وظنوا أن العلوم لا غرض منها فى الإسلام إلا الإيمان ولا جرم أن الإيمان مركوز فى النفوس ومأخوذ بالتلقى عن الآباء، فكأن هذا المعنى هو الذى صرف المسلمين عن هذه العلوم العجيبة ، وأنساهم مجد آبائهم وجمال ربهم وحكمته وحبه ، ظن المسلمون ذلك فتركوا هذه العلوم جانباً ... ولعلك تقول : من أين تدعى أن هذه الآية توجهنا لعلوم الطبيعة ؟

---

(١) الجواهر فى تفسير القرآن الكريم ـــ طنطاوى جوهرى ٢٦/١٠١ .

لا جرم أن نظر الإنسان إلى طعامه لا يتم إلا بدراسة الكيمياء وعلم النبات ومعرفة أنواعه ، وكلما ازداد الإنسان علماً بالحكم النباتية ازداد غراماً بربه وأدرك حكمته وجماله ، ولا يزال فى ازدياد للحب والقرب من ربه كلما ازداد غوصا فى عجائب العلم وفروعه وأصوله ، وهذا العلم لا يتم إلا بعلوم كثيرة كلما أتقن منها علماً ازدادت نفسه به من الله قربا ، حتى إذا بلغ الكمال فى العلم بلغ الكمال فى القرب ، فيكون إذ ذاك من أولى العلم الذين عطفهم الله على الملائكة فقال : « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط » (١٨ آل عمران) .

أفلست ترى بعد الذى تقدم أن يكون قوله تعالى : « فلينظر الإنسان » موجهاً إلينا لمعرفته تعالى خاصة ، لأنه أراد أن ننظر النظر الأعلى الذى لا يتم ولا يكون إلا مع النظر الأدنى ، وبيانه أن العلوم الطبيعية لا يعرف الناس جمال ربهم فى نظامها ، ولا حكمته فى إبداعها إلا إذا قتلوها بحثاً وتنقيباً بشوق وحب عظيم ، وهذا البحث يستلزم النبوغ فى علوم كثيرة بسببها ترتقى الصناعة والزراعة وغيرهما ولن ينال الناس دقائق الحكمة إلا بعد أن يمروا على جزئيات العلوم ويتقنوها .

لقد قرأنا فى كتب آبائنا أن غسل قدر يسير من العضدين وراء المرفقين واجب لأن الواجب من غسل المرفقين لا يتم إلا به ، أليس هذا منهم تعليما لنا بأنهم نظروا فى أصغر الأمور احتياطاً للواجب ؟ فما بالنا بما هو المقصود الأعظم الذى إليه تشد الرحال وهو معرفة جمال الله وجلاله ! . إن الله أمرنا بالنظر والنظر لا يتم إلا بهذه العلوم ، وهذه العلوم أشبه بما نغسله من العضدين وراء المرفقين ، وفوق أن معرفة هـذه العلوم إتمام للواجب ، فهى لابد منها لبقاء الأمة وحياتها فى هذا الزمان ، فالأمة التى جهلت العلوم الطبيعية أصبحت

اليوم ذليلة تباع بيع السلع ، فقراءة هذه العلوم لا تتم حياة الأمة إلا بها ،ولن يعرف الناس ربهم إلا إذا كانوا آمنين في بلادهم ، ولا أمان في البلاد للجهلاء الذين يستعبدهم العلماء بما خلق الله(١) .

ومع توافر حسن النية لدى طنطاوي جوهري — فيما ذهب إليه من هذا الاتجاه العلمي في التفسير حيث رأى أن السبيل التي سلكها تبعث في الأمة الإسلامية بعثاً جديداً في ميدان التقدم العلمي ، كما تدل عليه نداءاته وخطاباته للأمة الإسلامية وعلمائها وفيضها بالغيرة والإشفاق والإخلاص — مع ذلك قوبل تفسيره في الأوساط الإسلامية في مصر والبلاد العربية بالمعارضة والإنكار فقيل عنه ما قيل عن غيره من قديم : إن فيه كل شيء إلا التفسير ، حيث يذكر من الفصول المطولة في العلوم المختلفة ما يصد قارئه عما أنزل الله لأجله القرآن(٢) ، ونظر إليه على أنه مخدر للأمة وملهاة لها عن طريق التقدم الحقيقي بما يقدم لها ما يطمئنها إلى أنها سبقت عصرها في كل ما يتطاول به الغرب من علوم حديثة(٣) .

وأكثر من ذلك ينجح معارضوه في حظر انتشاره في الجزيرة العربية الأمر الذي أزعج صاحبه ودفعه إلى أن يكاتب ملك السعودية متوجعاً من ذلك المنع والحظر ، قال في رسالته . . . . ها أنذا في العقد السابع من حياتي التي صرفتها فيما عاهدت الله عليه من تأليف الكتب ومنها الجواهر في تفسير القرآن الكريم الذي فيه اتضح اتفاق العلم والدين ، وقد سرى في الأمم الإسلامية العرب والعجم . . . ولقد أجمعوا أنه يساعد المسلمين على مجاراة

---

(١) الجواهر في تفسير القرآن الكريم — طنطاوي ٢٥/٥٣ — ٥٤ .

(٢) تفسير المنار ٧/١ .

(٣) القرآن والتفسير العصري — بنت الشاطئ ص ٣٩ .

الأمم المحيطة بهم ، بل هم إذا ساروا على هذا السنن سيكونون أعلى فى العلوم كعبا ، وأشرف منزلة من الأمم أجمعين ، إذ يصبح العلم العصرى من واجبات الدين ... ولما نهض إخواننا النجديون والحجازيون تحت رايتكم وهم يدعون إلى ما أدعوا إليه من سنن السلف الصالح قلت : إن هؤلاء يكونون أسرع المسلمين إلى ما نشرته ، ولكن صده عن دخول الديار المقدسة بعض الذين عهد إليهم رقابة الكتب الداخلة فى البلاد ، وحجتهم فى المنع ما فيه من العلوم الكونية المفسرة للآيات القرآنية .

ولا جرم أن هذه العلوم هي التى تنقص المسلمين اليوم ووجوبها أجمع عليه علماء الإسلام أليس من المخجل أن تكون جميع العلوم والصناعات فروض كفايات مثل علم الفقه سواء بسواء ثم يتجاهلها المسلمون وبها ارتقت الأمم أجمعون ؟ ألم يجمع علماء الأصول على أن فروض الكفايات إذا تركت كان جميع المسلمين آثمين ؟ وهذه الفروض العلمية والعملية هي التى صنف لها التفسير وفرح به المسلمون ، وقد بذلت جهدى فيما أهملوه فى القرون المتأخرة حتى جاء بحمد الله خالصاً سائغاً للشاربين ، لقد وجدت فى كتاب الله سبعمائة وخمسين آية فى علوم الكائنات وشرحتها فى التفسير ، فأنا أحاج مراقبي الكتب أمامك أيها الملك الجليل وأمام العلماء بحضرتك وأمام الله يوم القيامة ، وأقرأ : « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » ، (١١١ البقرة) وأقول : هل (هذا جزاء) من يساعد الملوك على نهضات أممهم ويحث المسلمين على أن يخرجوا من إثمهم فى فروض الكفايات ويجعل فى نفوسهم شوقاً إلى ربهم وحباً له وطاعة بما يرون من عجائب صنعه ؟

ثم أقول : أيها المراقبون : بأى كتاب أم بأية سنة يدخل تفسيرى للقرآن جميع أقطار المسلمين شرقاً وغرباً وأكثرهم فى قبضة المستعمرين من غير

ديننا ، وتوصد الأبواب دونه فى الحرمين الشريفين ، وسائر بلاد الحجاز ونجد ، وتصدون عن قراءته عموم المملكة السعودية وحجاج بيت الله الحرام من سائر الأقطار مع أنهم يقرأونه في بلادهم ؟ أليس أهل نجد والحجاز أمس بنا رحما وأقرب منا نسبا ؟ أفليس هذا الصد إذا لم يكن بدليل يكون تقطيعاً للأرحام ؟ أليست هـــذه العلوم هى التى أوجبها القرآن فى آخر سورة التوبة[١] ؟ ... أو ليست تراث أجدادنا الفاتحين ؟ أفلا يحق لنا أن نقول : هذه بضاعتنا ردت إلينا ونحمد الله عليها ، لا أن نقصيها عن بلادنا ونبخسها حقها[٢] ؟ .

ولسنا نزعم هنا الصحة المطلقة لما احتواه تفسير الجواهر أو استناده إلى الحقائق العلمية وحدها فيما أورد من تفصيلات العلوم التى أشارت أو أرشدت إليها الآيات، لقد كان تفسير الجواهر أول محاولة كاملة فى الاتجاه العلمى فى التفسير حديثاً ، ولم تخل هـــذه المحاولة من تعجل واندفاع فى أحضان بعض النظريات الجديدة التى لم تستحكم طاقات قتلها ، ولم يتأكد بعد أنها حقائق ثابتة لا تقبل الجدل ، وإذا ما تذكرنا ووعينا تلك الحقيقة التى يؤمن بها المفسر العلمي وهى احتواء القرآن الكريم على جملة أصول العلوم والإشارة إليها كان لنا أن نتوقع مدى الصعوبة والتعذر فى القيام بتفسير علمى كامل للقرآن يعتمد على الحقائق وحدها فى شتى العلوم ، فهذا عمل لا يمكن لفرد — مهما كانت قوته وطاقته وعلمه — القيام به ، وإذا أتيح لشخص ما المعرفة الكاملة بحقائق العلوم فكيف يلم منفرداً بكل ما تضمنه القرآن من علوم وإعجاز إلماماً يمكنه من هذا العمل الضخم الجليل والخطير ؟ .

---

(١) يعنى بذلك قوله تعالى : « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم » (آية ١٢٢) وانظر تفسيرها فى : الجواهر ١٧١/٥.
(٢) الجواهر فى تفسير القرآن الكريم — طنطاوى ٢٤٤/٢٥ — ٢٤٥ .

ومن هنا كانت بعض التجاوزات فى هـذا التفسير مما يخضع فيه جوهرى لخياله الخصب خاصة فيما يتعلق بالأمور الغيبية كعالم الجن والشياطين واستحضار الأرواح والتنويم المغناطيسى[1] ، والوقوع فى أسر بعض النظريات العلمية القديمة والحديثة[2] ، والتورط فى النقل عن مصادر غير موثوق بصحتها ، أو ليست لها قيمة علمية أو دينية ككتب الأدب والأساطير والفلسفات والمذاهب القديمة[3] ، والأناجيل[4] ، وقد أسهب طنطاوى فى ذلك كثيراً ، كما أسهب فى بيان كثير من العلوم المختلفة التى تشير إليها الآيات الكونية والعلمية حتى جاوز حدود معانيها ، ولم يحاول الجمع بينها فخفى بذلك كثير من حقيقة ومقدار العلم المنزل فيها[5] .

ولكن من الحق أن نقول إن طنطاوى فى محاولته المبكرة هذه قد وضع بعض الملاحظات الهامة والقواعد التى تحكم تفسيره فى هـذه الناحية ، كما وضع بعض القواعد المنهجية الخاصة به والتى تتيح لقارىء تفسيره التعرف على مضمون الآيات مع عدم التعرض لتفصيلات العلوم المرتبطة بها ، ومن حق هذا التفسير الذى هوجم كثيراً بحق وبغير حق أن نسجل هـذه الملاحظات والقواعد .

---

(١) الجواهر فى تفسير القرآن الكريم ١/٨٤ ، ٢٥٧ ، ٣/٨٨ .

(٢) من ذلك مسايرته للقول القديم فى عدد السموات فى قوله : اعلم أن العدد ليس له مفهوم فإذا قال الله سبع سموات فليس ذلك بما نع أن يكون العدد أكثر .. وإياك أن يصدك أيها الفطن لفظ سبع عن البحث والتنقيب فالعدد ليس بقيد . الجواهر ١/٥٠ .

(٣) الجواهر فى تفسير القرآن الكريم ٣/٨٨ .

(٤) السابق ١/٤٧ .

(٥) معجزة القرآن فى وصف الكائنات — حنفى أحمد ص ٣ .

وتأتى ملاحظاته فى شكل حوار مع صديق له يسأله ويجيبه بما يرفع ظنونه وشكوكه فى مسلك التفسير واتجاهه العلمي ، فعند تفسير قوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات » (٢٩ البقرة) يقول صاحبه... إذن أنت تؤيد المذهب الحديث ؟ قلت : حاشا لله أن أؤيد حديثاً أو قديما ؛ وإنما القرآن طبقناه على المذهب القديم ، ثم ظهر بطلان ذلك المذهب وجاء الحديث فوجدناه أقرب إليه وإلا فهو أعلى منهما وأعظم وما يدرينا أن يكون هناك مذاهب ستحدث فى المستقبل فهل القرآن كرة طرحت بصوالجة يتلقفها رجل رجل ؟ كلا ، إنما هذا التطبيق الذي ذكرته ليطمئن قلب المسلم وليعلم أن عمل الله وصنعه لا ينافى كلامه فالتطبيق للاطمئنان .

فقال : ولم كان المذهب الحديث أقرب إلى القرآن ؟ قلت :

أولا : جاء فى القرآن الكريم : « ويخلق ما لا تعلمون » (٨ النحل) والمذهب الحديث أرانا سعة مخلوقاته وأنها لا تدرك .

ثانيا : كان القدماء يقولون : الكواكب والأفلاك لا تفنى ، والرأى الحديث يقول : إن الكواكب تتجدد وتفنى كالإنسان والحيوان ، وقالوا إنهم رصدوا كواكب لا تزال فى طور التكون ، وأن كواكب قد فنيت ... فهذا أقرب إلى القرآن لقوله تعالى : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات » (٤٨ إبراهيم) ، « كل من عليها فان ويبقى وجه ربك » (٢٦ - ٢٧ الرحمن)

فقال ... ولم عبر الله بسبع سماوات ولم يعبر بسماء واحدة مع أن الناس لم يروا غيرها ؟ قلت : اعلم أن الله لو ذكر سماء واحدة لوقفت عقول الناس عليها ولم يبحثوا عن غيرها ، ولكنهم لما سمعوها أخذوا يقرؤون فلسفة اليونان ، ثم قرأنا الفلسفة الحديثة فعرفنا نعمة الله وحكمته ، والتعبير بالسبع

امتحان وابتلاء من الله لأنها تحير العقول ، فمن كان مريض النفس صغير العقل ضئيل الفكر جبن وجزع وقال : إنى أخاف الله رب العالمين ، فلا يبحث فى العوالم ، ومن قويت عزيمته وعلت همته ، فإنه يبحث ويعرف فعل الله عز وجل ويقول فى نفسه: إن هذا فعل الله وأنا أقرأ كلامه وكلاهما دال عليه ، وقوله لا يناقض فعله إلا عند الجاهلين ، أما أنا فإنى أبحث صنعته وبعد ذلك أطبقها على كلامه ، بهذا فليرتق المسلمون وليتعاموا ، فكم من ذكى مسلم قرأ العلوم الحديثة وكفر بالدين ظاناً أنه نال من العلم ما جهله الأنبياء ، وكم من غبى مسلم اطلع على هذه المباحث فنفر منها لاعتقاده أنها تنافى الدين ، والحق أقول: إن قليلا من الأذكياء المسلمين من يصدقون بالدين مع العلوم ، وأكثر المصدقين بالدين من الجهلاء وعلماء الدين ، أما أكثر المتعلمين العصريين فإنهم يقولون : الدين شىء والعلوم شىء آخر[1] .

هذه بعض الملاحظات التى تحكم طنطاوى جوهرى فى تجديده الفكرى فى التفسير واتجاهه به اتجاها علمياً أما الصورة الواضحة عن شكل التفسير وقالبه الفنى فهى لا تخرج فى عمومها عن المنهج التقليدى الذى يتبع سور القرآن وآياته سورة سورة وآية آية ، غير أن طنطاوى قد أضاف إلى ذلك ما اختص به من مسلك منهجى مطرد لا يتخلف أبداً ، وأظهر ما اختص به هنا جانبان:

أولهما : تفسيره لآيات القرآن تفسيراً لفظياً مختصراً لا يكاد يخرج فيه عما فى كتب التفسير المتداولة بين أيدينا ، ويضع ذلك كله تالياً للآيات التى يفسرها تحت ما يسميه بالتفسير اللفظى ، وهذا التفسير اللفظى معزول عنده

(١) الجواهر فى تفسير القرآن الكريم — طنطاوى ١/٥٠ — ٥١ .

تماما ومستقل عما يتلوه بعد ذلك مما يسميه التفسير المعنوى أو الشرح والإيضاح الذى يصب فيه أبحاثه العلمية المستفيضة التى ينقلها عن علماء من الشرق والغرب فى القديم والحديث ، ويعقب عليها دائما بنداءاته المستمرة إلى علماء المسلمين أن يتعارفوا عليها وما فى القرآن الكريم من التنبيه والإشارة إليها وسبقه العلماء فى الوصول إليها بقرون متطاولة ، وهذا المسلك فى حد ذاته يقلل من الحشية والخطر على النص القرآنى الذين يسيطران على معارضى التفسير العلمى والمقللين منهم بصفة خاصة من قيمة هذا التفسير الفريد الذى يفتح عيون المسلمين على كنوز كتابهم ، ويكشف كثيراً من عورات الغرب ومدنيته الحديثة ، ويستنهض همم أهل الشرق والمسلمين للاطلاع بدورهم الطليعى فى قيادة الأمم وريادتها ، كما يشجع هذا المسلك من جهة أخرى من يريد تجريد التفسير كاملا والاستقلال به عن تلك الفنون عنده التى لا أول لها ولا آخر .

وباستطاعة القارىء للتفسير — بفضل هذا المسلك — أن يتعرف سريعاً على معانى الألفاظ منه أو المعانى الأولية فى هذا الموضع من التفسير اللفظى دون أن يتابع المفسر فى بحوثه المستفيضة المستقلة عن هذا التفسير ، ويشغلها شرح الآيات معنوياً وتبيان ما تتضمنه أو يتعلق بها من العلوم وأسرارها وتجاربها وتوضيحه لذلك بما يسوقه من مناظر الطبيعة وصور الحيوانات والنباتات وغيرها .

وثانيهما : أنه يقسم السورة إلى أجزاء متعددة يتناولها جزءاً جزءاً ، وهذه يسميها مقاصد ، وتتضمن المقاصد مجموعة من الفصول يتكون كل منها من مجموعة من الجواهر واليواقيت .

ويتوقف المفسر أمام مجموعة مجموعة من الآيات تكون فيما رآه مقصداً

من مقاصد السورة أو فصلاً واحدا من مقصد من مقاصدها ، وبعد أن ينتهى من تفسير آيات المقصد أو الفصل تفسيراً لفظياً — كما عرفنا — يتوقف فى الشرح والإيضاح أو التفسير المعنوى أمام ما يتضمنه هذا الفصل أو المقصد من جواهر العلوم أو يواقيتها[1] ، وهو قبل ذلك يقدم لتفسير السورة كلها بمقدمة مجملة عن السورة يشير فيها إلى موضوعات هذه المقاصد والفصول التى ربما ضمتها أقسام أو أبواب كبيرة ، إذا ما كثرت هذه الفصول والمقاصد وتنوعت فى السور الطوال ، والشواهد على ذلك هى كل التفسير التى ليس من الممكن ولا من الجائز الإشارة أو التعرض لها فى هذا المجال .

(١) وأحيانا تتشعب هذه وتلك عنده إلى ما يسميه لطائف وزبرجدات ومآسات ولآلى .

(ب) من المنهج الموضوعي
الجبال والقيامة في القرآن الكريم

يبدو أن أصحاب هذا الاتجاه يشاركون أصحاب الاتجاه الأدبي بشأن المنهج الموضوعي في التفسير من حيث تخلف النتائج والتطبيقات الواقعية وقصورها عن مستوى النظر والدعوة إلى الدرس الموضوعي ، فعلى الرغم من ارتفاع الدعوة إلى تفسير موضوعي لآيات القرآن الكونية والعلمية[1] ، واعتبار الخطة الموضوعية في التفسير العلمي هي الأداة المفضلة في هذا الاتجاه - كما سبق أن ذكرنا - فلا نكاد نجد في الواقع نماذج تطبيقية جيدة - إلا في القليل النادر يمكن أن نوردها كمثال لهذه المنهجية الموضوعية وترتفع إلى مستوى الدعوة إليها اللهم إلا في أثر واحد هو كتاب الإسلام في عصر العلم ، ففيه قدر لا بأس به من التفسير الموضوعي لآيات موضوعات مختلفة ملتزم فيها إلى حد ما قواعد المنهج الموضوعي وشروطه .

ومن هذه الموضوعات دراسة ثناء الله على القرآن الكريم ، وهي دراسة فريدة في نوعها ، لأنها تتناول هذا الموضوع من جهات ثلاث واحدة بعد الأخرى حيث تجمع آيات هـــذا الموضوع ، وتتناولها حسب ترتيب نزولها مرة ، ثم تعرض لها في ترتيبها التوقيفي من جهة السور الطوال إلى السور القصار مرة أخرى ، ثم من القصار إلى الطوال مرة أخيرة ، وتستخلص من النظر والتحليل لهذه الآيات في طرقها الثلاث وجوه الثناء

---

(١) راجع : الإسلام في عصر العلم — الغمراوي ص ٢٥٦ ، ٢٥٨ ، بين الدين والعلم — نوفل ص ١٤٣ ، ١٤٥ ، معجزة القرآن في وصف الكائنات — حنفي أحمد ص ٣ ، ٧ .

والمحامد من الله على القرآن الكريم ، وتتعرف بالمقارنة بين هذه الطرق الثلاث ما تؤدى إليه من ترتيب لصفات القرآن الكريم وتبصير بخصائصه[1] .

أما الدراسة التى سنقف أمامها هنا فهى عن موضوع الجبال فى القرآن الكريم[2] وهذا الموضوع بمعالجته التى ظهر بها يعد نموذجا فريداً فى تجديد التفسير من حيث الاتجاه العلمى الملتزم بضوابط محددة ؛ والقائم على منهج موضوعى جديد ملتزم أيضاً بشرائط المنهج ومراحله كما سنرى فى الجزء الذي نعرض له منه وهو الخاص بالجبال والقيامة وظاهرتى تسييرها ونسفها ، وهل هما شيء واحد أم يختلفان[3] ؟ .

ويبدأ المفسر دراسة هذا الجزء من الموضوع فيقول : جاء ذكر الجبال فى القرآن بلفظها فى نحو تسع وعشرين آية وبوصفها أنها رواسى فى تسع آيات[4] ومن هذه الآيات إحدى عشرة آية تتعلق بالقيامة وأشراطها هي حسب ترتيبها نزولا (المزمل ، التكوير ، والقارعة ، والمرسلات ، وطه ، والواقعة ، الكهف ، والطور ، والحاقة ، والمعارج ، والنبأ) .

ومن بين هذه الإحدى عشرة آية أربع أنبأت أن الجبال تسير فتسير ، وهي حسب ترتيب نزول الوحى بها « وإذا الجبال سيرت » (٣ التكوير)

---

(١) الإسلام فى عصر العلم ــــ الغمراوى ص ١٢٣ ــــ ١٣٠ .

(٢) الإسلام فى عصر العلم ــــ الغمراوى ص ٢٦٩ ــــ ٣١٤، وهناك دراسة أخرى شبيهة بهذه عن السماء فى القرآن الكريم ص ٣١٥ ــــ ٣٣٨ .

(٣) يستكمل الدارس هنا جوانب الموضوع فيتعرض فى فصول متتالية لآيات الجبال فى القصص القرآنى ثم اقتران ذكر الجبال بذكر السموات والأرض ثم كونها أوتاداً ثم يتعرض أخيراً لجبال البرد وأنواعها .

(٤) هذا الحصر سليم ، أما تعداد ورود الجبال بلفظها جمعا فيبلغ ثلاثا وثلاثين يضاف إليها ست مواضع ذكر فيها لفظ الجبل مفرداً ، راجع: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ــــ محمد فؤاد عبد الباقى ص ١٦٣ طبع الشعب .

و « يوم نسير الجبال وترى الأرض بارزة » (٤٧ الكهف) ، و« يوم تمور السماء موراً وتسير الجبال سيراً » (٩ – ١٠ الطور) و « سيرت الجبال فكانت سراباً » (٢٠ النبأ) ، وآية التكوير جاءت تتلوها آية « وإذا العشار عطلت » فدل على أن تسيير الجبال علامة من علامات الساعة أو هو بدء قيامها ، إذ العشار كانت ولا تزال موجودة في الدنيا ، وإنما أصابها التعطيل ، وهاتان الآيتان وما قبلهما وما بعدهما أحداث يتلو بعضها البعض ، وهي إثنا عشر حدثاً عظيما ، وتأملها يدل على أن نصفها الأول من الأشراط ونصفها الثاني من الوقائع التي تكون بعد قيام الساعة في يوم البعث ، فتسيير الجبال حدث من أحداث ستة عظمى تقع بين يدي يوم البعث ولذا جاء الفعل فيها مبنياً للمجهول كما جاءت أفعال الآيات الأخرى في سورة التكوير .

وتجيء آية الكهف « نسير الجبال » بضمير المتكلم ضمير الجلالة ، فتدل على أن الجبال حين سيرت إنما سيرها الله سبحانه ، فبأمره قامت وبأمره سارت سيراً فعلياً ، كما تدل عليه آية الطور « وتسير الجبال سيراً » لكن ليس في هذه الآيات الثلاث بترتيب نزولها هذا ما يدل على مصير الجبال بعد مسيرها ، حتى تأتي آية النبأ رابعة آيات التسيير فتنبيء بأن الجبال حين تسير فتسير ، إنما ينتهي بها سيرها إلى الفناء ، فلا يبقى لها من الوجود الذي كان إلا كالوجود الذي يكون في السراب .

وهناك أربع آيات تتعلق بظاهرة أخرى تقع أيضا بالجبال هي ظاهرة النسف ، وهذه بترتيب نزول الوحي بها « يوم ترجف الأرض والجبال وكانت الجبال كثيباً مهيلا » (١٤ المزمل) « وإذا الجبال نسفت » (١٠ المرسلات) ، « ويسألونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفاً » (١٠٥ طه) « وبست الجبال بساً فكانت هباء منبثاً » (٥ – ٦ الواقعة)، وقد ذكر النسف

صراحة فى الآيتين الثانية والثالثة وذكر بمعناه فى الآية الرابعة أما آية المزمل الأولى فهى تمهد للنسف بذكرها مقدمته من صيرورة الجبال كثيباً مهيلا ، إذ من الواضح أن الجبال إذا صارت كثيباً مهيلا فقد أعدت لأن تنسف نسفاً ، وتكون هباء منبثاً ، ومن هنا ألحقت بالآيات الثلاث وإن لم يذكر فيها النسف لا باللفظ ولا بالمعنى .

هاتان مجموعتان من الآيات تتحدث كل منها عن ظاهرة تقع بالجبال ظاهرة تسيير وسير ، وظاهرة نسف ، فهل هما ظاهرة واحدة ، أوهما ظاهرتان مختلفتان ؟ إن اتحادهما يقتضى حمل إحداهما على المجاز ، والمجاز يقتضى قرينة تدل عليه فى نفس الكلام ، وهذه مفقودة فى أى الآيات الثمان فالتسيير والنسف إذن على حقيقتهما ، هما ظاهرتان مختلفتان تنزلان بالجبال إما على التعاقب فيسير الجبل ثم ينسف وإما على التقسيم ، فيسير بعض الجبال وينسف البعض الآخر ، ولا ثالث لهذين الاحتمالين .

والاحتمال الأول تمنع منه آية النبأ « وسيرت الجبال فكانت سرابا » ، إذ بعد أن ينتهى بها التسيير إلى أن تفنى وتكون سرابا لا يمكن أن يلحق بها نسف ، وقد انعدمت بالفعل ، فلم يبق إلا الاحتمال الثانى فيكون الفناء للجبال عن طريق التسيير خاصا ببعضها وعن طريق النسف خاصا بالبعض الآخر وهذا يقتضى أن تكون الجبال صنفين : أحدهما يقبل بفطرته أن ينسف بعد أن يصير بالرجفة كثيباً مهيلا والآخر يقبل بفطرته أن يسير حتى يصير سرابا ، ولا بد من تغير فى هذا الصنف يمهد للتسيير كما مهد للنسف فى الصنف الأول بالانهيال ، إذ كل من الصنفين فى حالته الدنيوية راس راسخ .

وفى آيتى المعارج والقارعة[1] ما يؤيد هذا الاستنباط من أن الجبال

---

(١) « وتكون الجبال كالعهن » (٩ المعارج) « وتكون الجبال كالعهن المنفوش » (٥ القارعة)

صنفان لأنهما تذكران تحولا تصير إليه الجبال يخالف ويقابل ما تصير إليه من كثيب مهيل كما فى آية المزمل ، فإن الآيتين تذكران أن الجبال تكون كالعهن أو العهن المنفوش فالآية تقول : إن الجبال يوم القارعة تكون كالصوف المصبوغ المنفوش ولكل من هذه الكلمات الثلاث دلالتها ، فالصوف فيه من التماسك ما ليس فى الرمل الذى يكون فى الكثيب المهيل وإذن فالجبال التى تصير بالرجفة كثيباً مهيلا غير الجبال التى تصير كالصوف فى طبيعتها وفيما تصير إليه يوم الرجفة وإذا كان انهيال الأولى يهيؤها للنسف فتفكك الثانية حتى تكون كالصوف يهيئها للسير بالتسيير الذى تصير به بعد سراباً .

والجبال التى قال الله عنها : « ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود » (٢٧ فاطر) هى التى تصير بالقارعة كالصوف المصبوغ و (من) التبعيضية تدل على أن الملون من الجبال هو الذى يصير كالعهن وأن ليس كل الجبال كذلك ففيها مثلا الأبيض كجبال الطباشير والحجر الجيرى وهذه لا يمكن أن تكون هى المشبهة بالصوف المصبوغ ، والجبال فى آيتى المعارج والقارعة مقصود بها الملون من الجبال لا مطلق الجبال ، وهذا يحل لنا الإشكال الناشىء عن المعنى المتبادر من فهم الجبال على إطلاقها فى هـذا النص وغيره من نصوص الآيات الثمان السابقة .

فالجبال كلها مصيرها إلى الزوال والفناء بين يدى الساعة أو حين تقوم لكن لا بطريقة واحدة فليس كلها يصير كثيبا مهيلا ، وليس كلها مما يصير كالعهن قبل أن يذهب ويزول إذ ليس كلها ذا تكوين واحد ولا خواص واحدة ، وعلماء طبقات الأرض الذين تعددت أقسام الجبال عندهم هم الذين يستطيعون زيادة هذه الناحية من الموضوع بياناً .

ووصف العهن بالمنفوش فى آية القارعة له أهميته ودلالته لا من حيث تسيير الجبال بعد أن تصير إلى هذه الحال فيما يبدو ، ولكن من حيث توكيد تقسيم الجبال إلى ذينك الصنفين اللذين يصير أحدهما بالرجفة كثيباً مهيلا ، ويصير الآخر كالعهن المنفوش ، فلولا وصف العهن بالمنفوش فى الآية لجاز أن يكون تشبيه الجبال بالعهن راجعاً إلى التشابه فى اللون والصبغة فحسب لا إلى التشابه فى شىء من صفات الصوف الأخرى كالتماسك الذى يكون بين أليافه وفيها ، والذى استندنا إليه فى التفرقة بين الجبال التى تنهال كثيباً والجبال التى تنفش كالصوف .

تبقى من الاحدى عشرة آية المتعلقة بالجبال وأحداث القيامة الآية : « وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة » (١٤ ـ الحاقة) والله أعلم بكيفية الحمل ثم بكيفية الدك لكنهما على أى حال يستتبعان تلك الأحداث التى تقدمت بها تلك الآيات الكريمة العشرة، فالدك يحول الجبال إما إلى كثبان مهيلة ينسفها الله بما شاء كيف شاء وإما إلى حالة من التحلل والتفكك تصير بها بنية الجبال كالصوف المصبوغ المنفوش ، ثم يسيرها الله بعد ذلك بما يشاء الله كيف يشاء حتى تصير سراباً وأثراً بعد عين(١) .

(١) الإسلام فى عصر العلم — الغمراوى ص ٢٦٩ ـ ٢٧٣ .

(جـ) من منهج المقال التفسيري

سكينة النفس — نوفل

ويكثر هنا نتاج المفسر الحديث كثرة واضحة يختلط فيها الغث والثمين ، ويتداخل فيها الصحيح والعليل ، فمنها من يملك صاحبها عدة المفسر وأدواته ويلتزم شروط التفسير العلمي وضوابطه ، ومنها ما لا يدفعه إلى ذلك إلا المراءاة وحب الظهور والتلبس بالمجددين في هذا الاتجاه ، وكما عرفنا قبل فليس أسهل من النقل عن نتائج العلم ما صح منها وما لم يصح ، وتلمس العلاقات والإشارات بينها وبين نصوص قرآنية ليتم الزعم بإعجاز علمي هنا وسبق القرآن إلى هاتيك النتائج ، غير أن هذا الغبار الكثيف مما نشره هؤلاء وكان المفسر العلمي أول من شجبه واعترض عليه — لا يحول بيننا وبين الإشارة إلى بعض المقالات التفسيرية[1] التي اتفق الدارسون والعلماء ،

---

(١) نشير هنا إلى المقالات التي جاءت في شكل كتب وغيرها مما نشر في دوريات أو رسائل صغيرة ، أو ضمن كتب لم تخصص للتفسير ومنها : —

(أ) حقائق العلم والآيات الدالة عليها من كتاب أثر القرآن في تحرير العقل البشري — عبد العزيز جاويش .

(ب) كشف الأسرار النورانيـــة القرآنية فيما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية — محمد بن أحمد الإسكندراني .

(جـ) إعجاز القرآن في علم طبقات الأرض — محمد محمود إبراهيم .

(د) الفلك والقرآن — محمد توفيق صدقي .

(هـ) القرآن والطب الحديث — عبد العزيز إسماعيل .

(و) معجزة القرآن في وصف الكائنات — حنفي أحمد .

واطمأنوا إلى يقينية ما جاء بها من الحقائق والنتائج العلمية التى أشارت إليها الآيات والنصوص القرآنية واستخدمت فى تفسيرها مما نجد إشارات له بهوامش المبحث الأول من هذا الفصل .

ونكتفى بمقتطفات من مقال (سكينة النفس) ومكافأة الله للمؤمنين بها ودورها فى الطب الوقائى من كتاب (القرآن والعلم الحديث) فالقرآن الكريم أول من نبه الأذهان إلى سكينة النفس وأهميتها ونتائجها وجعلها من سمات المؤمنين . فالله يقول : « هو الذى أنزل السكينة فى قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم » (٤ الفتح) ، « ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين » (٢٦ التوبة) ، « إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا فأنزل الله سكينته عليه » (٤٠ التوبة) وتتكرر الآيات التى تبشر من وهبهم الله سكينة النفس من المؤمنين ، وأنها إحدى هبات الله التى يهبها الله لمن يشاء من عباده المؤمنين .

= (ز) الإسلام فى عصر العلم — محمد أحمد الغمراوى .
(ح) من الآيات الكونية — محمد النبدى .
(ط) العوالم الأخرى — النبدى .
(ى) من الآيات العلمية — عبد الرزاق نوفل .
(ك) الله والعلم الحديث — نوفل .
(ل) القرآن والعلم الحديث — نوفل .
(م) القرآن والعلم — أحمد سليمان .
(ن) من إشارات العلوم فى القرآن — عبد العزيز سيد الأهل .
(س) القرآن وإعجازه العلمى — محمد إسماعيل إبراهيم .
(ع) الثروات الطبيعية فى القرآن — محمد السعدنى نشرت بالرسالة ع ١٩٦٤/٧/٢٣ .

والمؤمن هو الذى آمن بالله حق إيمانه فإن أصابه خير اطمأن به وشكر الله عليه وإن أصابه الشر صبر ولم يجزع منه ودعا الله أن يخفف عنه ... ويرى أن كل ما فى الوجود من الله وإلى الله ويؤمن بأن رزقه وعمره وولده إنما هى أمور كتبها الله ولا دخل له بها فلا يزعجه الشر ولا يهزه الفرح ، هذا المؤمن قد وهبه الله سكينة النفس فأصبح بذلك عصيا على القلق بعيداً عن الاضطراب العصبي الذى يسببه شدة الفرح أو كثرة الحزن والمؤمن الذى خالط نفسه الإيمان ، هو بمنجاة من الخوف ذلك المرض المدمر الذى لا يصيب النفس إلا حطمها ، ولا يحس به الإنسان إلا أفقده صحته وعقله، ذلك المرض الذى انتشر فى العصر الحديث انتشاراً هائلا وتعددت أسبابه وأشكاله ... وبعد أن قال القرآن الكريم كلمته عن سكينة النفس ووجه النظر إليها وبعد عشرات المئات من السنين وسنوات طويلة فى الأبحاث الطبية والنفسية يحاول العلم جاهداً فيها علاج الإنسان ووقايته ليصل إلى الحقيقة التى قررها القرآن الكريم .

لقد كتب عن سكينة النفس فى السنوات الأخيرة عشرات الكتب بعد ما ثبت أن ما تضفيه السكينة على الإنسان لا يتمثل فى حيز معنوياته ، بل يتجاوز ذلك حتى يشمل وظائفه العضوية وصحته البدنية والعقلية ومما كتب فى ذلك ما جاء بكتاب (سكينة النفس) لـ (ى ليبمان) : — إنه بعد ربع قرن من التجارب أصبح يدرك أن سكينة النفس هى الغاية المثلى للحياة الرشيدة وأنها تزدهر بغير عون من المال ، بل بغير مدد من الصحة ، ومن الحكم التى تردد حاليا تلك التى تقول : — إذا كان القرن التاسع عشر قد حمل إلينا أساليب التعقيم والتحصين فإن القرن العشرين قد جاء بأصل

الداء ... وأصل الشفاء للنفس وسكينتها ومن عجب أن القرآن الكريم قد جاء بها في القرن السادس ، ولكن تفسيرها العلمي لم يعرف إلا في القرن العشرين .

لقد أثبت الأطباء أن الأمراض التى ليس لها سبب عضوى سببها النفس، بل إن معظم الأمراض العضوية سببها كذلك النفس وباستطاعة سبعين في المائة من المرضى الذين يقصدون الأطباء أن يعالجوا أنفسهم بأنفسهم إذا هم تخلصوا من القلق والخوف الذى يسبب الأمراض العضوية والتى منها عسر الهضم والصداع واضطرابات القلب وغيرها .

وليت أمر النفس وسكينتها يقف عند حد مرض الإنسان وشفائه ، بل يقرر علماء الاجتماع أن حوادث العمل وإصابات العمال ترجع إلى النفس الحائرة كما أن حوادث الطرق وقيادة السيارات تنشأ من قلق يساور نفس السائق أو انفعال كالخوف أو الهم أو حتى الفرح . . . . وأن ما يحتاج إليه السائق ليتفادى الحوادث هو سكينة النفس ، ويشير هذا كله إلى صحة قول « هارى امرسون » إن أهم الأركان التى تقوم عليها الأصول الجوهرية للحياة الصحية الخالية من أمراض البدن والنفس هو سكينة النفس .

وهكذا يوضح علم الطب النفسى فى أحدث اكتشافاته أن سلسلة طويلة من الأمراض من عضوية إلى نفسية ومن إخفاق فى العمل إلى قلة فى الإنتاج كلها ترد إلى المتاعب العقليـــة وأن علاجها هو سكينة النفس لا غيرها .

ألا يكون القرآن الكريم قد سبق هـذا العلم فيما أرشد إليه . . . . بل زاد على ما وصل إليه هذا العلم بأن قرر أن الله يهب السكينة للأخيار من

عباده وأنه عندما يرضى على عباده فإنه يهبهم سكينة النفس التى تنجيهم من كل شر في الحياة ، وتهيىء لهم سبل السعادة والصحة — ويالخير ما وهبوا — إذ يقول الله عنهم : « لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما فى قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً » (١٨ الفتح) والله أعلم[١] .

(١) القرآن والعلم الحديث — نوفل ص ٤١ — ٤٦ .

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

خاتمة الدراسة ونتائجها

وبعد : فهذه خاتمة الدراسة ونتائجها التي يرصد فيها عادة أهم ماتوصلت إليه الدراسة من نتائج أو يسجل فيها ماتراه من اقتراحات وتوصيات فى مجال تخصصها ، وليس ثمة من شك فيما نزعمه هنا من أن تلك الدراسة بما تحمله من هذا العنوان الضخم تعتبر فى كثير من فقراتها وجوانبها ذات جدة وطرافة لم تسبق إليهما ، بحيث يصعب هنا التركيز أو الإشارة إلى بعض من هذه النتائج الطريفة دون غيرها ، وذلك برغم مانعترف به ونقره أيضاً من أن كثيراً من جوانب هذه الدراسة لم يظفر بالدرس العميق الذى ينبغى له ، ولكن حسب هذه الدراسة التى ارتادت آفاقاً فسيحة من الفكر القرآنى وتشعبت بها دروبه واتجاهاته أن تكون قد كشفت النقاب عن معالم هذه الآفاق ومهدت الطريق أمام من تدفعهم الرغبة العميقة فى سبر أغوار هذه الدروب والاتجاهات التفسيرية الحديثة ، وإذا لم يكن بد من الوقوف هنا أمام بعض النتائج المستخلصة من الدراسة والتى تشحذ عزائم المخلصين وتدفعهم لمواصلة البحث والدرس فى هذا المجال ، فإننا نشير — فحسب — إلى هذه النتائج :—

أولا : أن المصريين — منذ عصورهم القديمة — أصحاب عاطفة دينية ، صادقة ومتأججة ، ولما كانوا كذلك فقد دفعتهم تلك العاطفة إلى الوقوف أمام النصوص الدينية المقدسة للأديان التى اعتنقوها بالشرح والتفسير ، وقد تم لهم ذلك فور وقوفهم على هذه النصوص لانستثنى من ذلك ما كان منها أرضياً يرجع فى أصله إلى عقل بشرى .

ومن هذه الحقيقة الكبيرة بدا للدراسة أن ما انتهى إليه بعض المؤرخين للحياة الفكرية فى مصر الإسلامية من قصور دور مصر فى تفسير القرآن الكريم إذا قورن بأدوار الأقاليم الإسلامية الأخرى، وأن المصريين كانوا إلى التحرج من كتابة التفسير أدنى منهم إلى إباحة القول فيه — فيه تجن على الحقيقة وتجاهل للواقع اللذين يشهدان بإيجابية هذا الدور على الرغم من غفلة هؤلاء المؤرخين أو تغافلهم عنه .

وقد أشارت الدراسة بهذا الخصوص — ضمن ما أشارت إليه — إلى نتاج القرون الأربعة الأولى للإسلام حيث وجدت للمصريين من هذا النتاج التفسيرى للقرآن الكريم ما يؤكد أن مصر ما إن عرفت الإسلام وآمنت به حتى أخذت مكانها فى الطريق الجديد الذى يقودها فيه ، وأسهمت بجد وإخلاص فى إقامة المرحلة التاريخية التى دخلتها ودخلها معها العالم القديم كله، ولو لم تقدم مصر فى تلك الفترة سوى حفظها لتفسير كل من ابن عباس وابن جبير وابن زيد رضى الله عنهم لكان ذلك حسبها ، فكيف وقد أنتجت لنا تفاسير أمثال الإمام الشافعى ، وأبى جعفر النحاس ، وأبى بكر الإدفوى وغيرهم ؟

ثانياً : لقد كشفت الدراسة عن حقائق غريبة فى تناول التفسير القرآنى لدى دارسيه — وبخاصة فى العصر الحديث — فحيث يجد المؤرخ نفسه أمام جهد دائب ونشاط مستعر لدى بعض الدوائر العلمية كدوائر الاستشراق مثلا — فإنه يفتقد مع ذلك النوايا الصادقة وروح التجرد للحقيقة وحدها ، الأمر الذى أجهض هذا الجهد الدائب ولم تثمر معه الأنشطة المستعرة ثمارها المرجوة ، ومن ذلك ما حاول هؤلاء نفثه فى روع الأمة المسلمة من مفهوم للتجديد التفسيرى لا يختلف — فى حقيقته — عن مفهوم التمصير والتطوير

للمبدأ الذى يبعد به عن أصله أو يهدمه من أساسه، ولذلك لم يظفر بوصف التجديد التفسيرى — فى نظرهم إلا محاولات الهدم والتخريب، أو قل التبديد والانحراف عن الحق، أما محاولات التجديد الحقيقى والعود إلى فهم النص القرآنى فى ضوء تعاليم الكتاب الكريم والسنة الصحيحة من جهة واستهداء بالفكر الحديث من جهة أخرى، فلم تكن هذه — فى نظرهم — إلا رجعية وتشبثاً بالماضى عدّ — عندهم — سبب تخلف المسلمين وتقهقر حضارتهم.

كما أن منه أيضاً ما حاول « جولد تسيهر » إثباته — فى تعسف وتهافت واضحين - من دعوى مذهبية المجددين فى تفسير القرآن الكريم، ليبدو محصولهم فيه — كما يريد — رذاذا متناثرا لا يحكمه غير الهوى والتعصب.

وحين تبين للدراسة التواء الفكر - على هذا النحو - لدى هذه الدوائر المسئولة وتعسف المنهج العلمى عندها وتعثره فى طلب الحقيقة — مما كشف عن نوازع الأحقاد البغيضة وكوامن الكره الدفينة - انتهت من ذلك إلى زيف تلك الهالة من التقديس والإعجاب التى خلعت دائماً على كل مجلوب من الفكر الفاسد، أو مستعار من النظر الشارد، ونبهت إلى حقيقة هذا الفكر والنظر لتحمى ناشئة الأمة من الانبهار بزيفه أو النسج على منواله، ولتوقفهم من أول الأمر على حقيقة وقدر هذا المنهج الاستشراقى الذى استقبل فى الشرق بحفاوة بالغة، بل ارتفعت الدعوات عالية للاحتذاء به فى الدراسات الإسلامية.

أما حين توافرت تلك النوايا الصادقة، وتجرد أصحابها للحق الذى لا يؤمنون بغيره كما هو الحال عند الدارسين المسلمين — فإننا نفتقد مرة أخرى ذلك الجهد الطموح وروح الخلق والابتكار والنشاط المستمر فى الكشف عن الحق، حتى ليسهم هؤلاء - من حيث لا يشعرون مع سابقيهم - فى طمس هذا الحق وإخفائه عن قاصديه ومبتغيه.

وتلك لعمري - مفارقة عجيبة تستدعي نظراً دقيقاً وفكراً صادقاً تستنهض به همم المؤمنين بالحق ، وتبتعث به عزائم المخلصين له ليضحى ذلك الحق حياً في دنيا الواقع معمولاً به بين الناس .

ثالثاً : وعلى طريق التحرى والبحث عن حقيقة التجديد التفسيرى — استهداء بسلوك المفسرين الصادقين وتطبيقاتهم العملية - انتهت الدراسة إلى أن حقيقة التجديد التفسيرى هي استلهام المفسر آيات القرآن الكريم التوجيه والهداية في كل شئون الحياة بما يكشف عن وفاء القرآن الكريم - برغم ثبات نصوصه التي لا تتغير ، ولا تتقلب على تغير الزمان وتقلبه - بحاجة البشرية وفاء لا يعوزها إلى غيره من طرائق الهدايات ، ضرورة أن هذا القرآن هو معجزة الرسالة الخاتمة الدائمة ، ومصدر هدى البشرية الأول ونظام حياتها الأمثل ، على أن يكون رائد المجدد في استلهامه ألا يفرض على الآيات ثقافته وعلمه ، أو يخلع عليها من فلسفته وآرائه ، بل يأخذ من الآيات - مستعيناً بما تقدم - ما تعطيه من قيم ومثل ، أو تدل عليه من آراء ومعتقدات ، أو توحى به من علوم وحكمة ، حتى ولو لم تتفق أى منها مع ما يعلم من ذلك .

وفى الحقيقة فإن ذلك هو واجب الدارس العصرى الملح للقرآن الكريم الذى يبين موقفه من الآراء والأفكار والمذاهب الجديدة ، ويعطى كلمته الفاصلة في آثارها الخطيرة على أفكار الناشئة من الأمة وعقائدهم وسلوكهم وسائر شئون حياتهم .

وإذا كان من البدهي أن القرآن الكريم حى وجديد دائماً ، فإن التجديد التفسيرى بالمعنى الذى انتهينا إليه يعد - في حقيقته - تجديداً في نظر المفسر نفسه إلى القرآن الكريم ، وليس معناه أن نصوص القرآن الكريم تغيرت مدلولاتها ، أو تبدلت حقائقها ، أو تطورت في ذاتها ، إنما الذى تغير وتطور

هو عقل الإنسان الذى يتسع بالعلم وفكره الذى ينضج مع كثرة البحث والتأمل ، فيبدو له القرآن الكريم على حقيقته الأصيلة الخالدة .

رابعاً : لقد انتهت الدراسة - فيما انتهت إليه من نتائج - إلى تحديد المدلول الحقيقى — لأول مرة — لبعض المصطلحات الشائعة فى تاريخ التفسير والدراسات القرآنية كمصطلحى المنهج والاتجاه التفسيرى ، وهى إذ تسجل لنفسها ذلك السبق بتحديد مفاهيم ومدلولات تلك المصطلحات لتقرر — فى تواضع شديد — أن كثيراً من الأحكام والأوصاف التى خلعت على التفاسير السابقة بالإضافة إلى كثير من المصطلحات الشائعة فى تاريخ هذا العلم ... كلها بحاجة إلى إعادة نظر ودراسة فاحصة ، فلقد درج السلف على ترداد عبارة « اتجاه التفسير — بالأثر أو الرأى » ، أو الاستبدال بهما عبارة « منهج التفسير - بالأثر أو الرأى » دون أن يعنى التعبير بأى منهما معنى مغايراً لمعنى التعبير بالأخرى ، كأن الاتجاه والمنهج عندهم شىء واحد برغم خصوصية المنهج كطريقة بكل مفسر ، وعمومية الاتجاه كمبدأ نظرى أو فكرة كلية يسير عليها مفسرون كثيرون .

وربما كان للسابقين من السلف بعض العذر فى ذلك إذ رأوا المفسرين على اختلاف طرائقهم ومناهجهم الخاصة يلتزمون — بشكل عام — تسلسل الآيات القرآنية فى ترتيبها التوقيفى الذى جاء به القرآن الكريم ، فظنوا أن منهجهم جميعاً واحد لا يتغير ، واستنتجوا من هذه العمومية الشكلية اتفاقاً بينها وبين عمومية الاتجاه ، فخلعوا لفظ الاتجاه على مدلول المنهج ، كما خلعوا لفظ المنهج على مدلول الاتجاه دون أن يجدوا حرجا فى ذلك ، أما وقد برزت فى العصر الحديث طرق منهجية جديدة بددت تلك العمومية الشكلية فى المنهج القديم — فلم يعد هناك عذر اليوم لمن يخلط بين مدلولى المصطلحين ، أو يطلق

أحدهما على مدلول ذاك ، حيث يمكن للدارس المتخصص أن يفرق دون ما لبس بين شيء يسمى الاتجاه التفسيرى الذى يدل أساساً على مجموعة من المبادىء والأفكار المحددة التى يربطها إطار نظرى وتهدف إلى غاية بعينها ، كالاتجاه الهدائى — أو الأدبى أو العلمى — فى التفسير الحديث ، وشيء آخر يسمى المنهج التفسيرى وهو يدل أساساً على الوسيلة المحققة لغاية الاتجاه التفسيرى ، والوعاء الذى يحتوى أفكار هذا الاتجاه التفسيرى أو ذاك ، وذلك كالمنهج التقليدى القديم ، أو المنهج الموضوعى الحديث ، أو المنهج الذى يزاوج بينهما ، أو منهج المقال التفسيرى .

خامساً : ولما كانت فترة البعث الناهض بفكر الأمة قد طرحت تحديات خاصة للفكرة الإسلامية وجبهتها بمشكلات مؤرقة فقد أصبح لزاما على المفسرين اهتمامهم فى المقام الأول بقضايا واقع الأمة ومشكلاتها فى انتقالها من دور التخلف إلى دور النهوض حيث اصطبغت تفسيراتهم بصبغة تطبيقية واقعية ، والتزم التفسير بتقديم كلمة القرآن الكريم فيما يعترض الأمة — فى نهضتها الجديدة — من مشكلات ، الأمر الذى ميز التفسيرات الجديدة عما سبقها من تفسيرات العصور السابقة ، كما تشهد على ذلك أية نظرة سريعة فضلا عن أن تكون فاحصة دارسة .

على أن ذلك الواقع العصرى الجديد إن كان قد ألزم المفسرين بما سبق ، فإنه من جهة أخرى لم يلزم أياً منهم بلون من ألوان الفكر أو اتجاه من اتجاهاته ، كما لم يلزم أياً منهم اتباع طريقة بعينها يبرز من خلالها لون هذا الفكر أو ذاك ، ومن هنا كانت صبغة التجديد فى التفسير التطبيقى الواقعى واضحة فى جانبين بارزين سجلتهما هذه الدراسة وقام بناؤها عليهما وهما ما نشير إليهما فى النتيجتين التاليتين : —

سادساً : وأول الجانبين جانب الفكر وهو ما اصطلحنا على تسميته بالاتجاهات التفسيرية ، وفى هذا الجانب استطاع المفسرون أن يؤدوا دورهم التوجيهى فى كل شئون الحياة ، وقد آذن أداؤهم لهذا الدور بظهور الاتجاه الهدائى التوجيهى الذى أعلن أصحابه أن هداية القرآن الكريم أساس دعوته وغاية مقاصده ، وأن التنكر لهدايته العامة هو سبب تأخر المسلمين وانحطاطهم الأمر الذى أعوز إلى إبراز قيم القرآن الكريم المعطلة إلى مكانها الفعلى من حياة الناس العملية .

وكما وجد المفسر فى آيات القرآن الكريم ما يوجه المسلمين فى دور انتقالهم ، ويمكنهم من الحكم على القيم الجديدة الوافدة والإفادة منها فى غير جمود — وجد أيضاً فيها ما استطاع به جمع شتات الأمة الإسلامية التى عاشت قروناً طويلة فى ثنائية فكرية بين تراثها الدينى المرتبط بماضى الأمة والتفكير العلمى الحديث ، وقد كان هذا مؤذنا بظهور الاتجاه العلمى فى التفسير الذى أعلن أصحابه — على خلاف مع غيرهم — أن القرآن الكريم ذو رسالة علمية ، وأن قضية العلم فيه تعد أبرز قضاياه وأكثرها بسطاً وأشدها اهتماماً وعناية ، ومن هذه الحقيقة استطاعوا الربط بين القرآن الكريم بوصفه القاعدة الثقافية للأمة ، والعلم الحديث أعظم ما تدل به المدنية الحاضرة .

ومن حيث وكل هذان الاتجاهان بمناهضة التخلف كان هناك اتجاه ثالث يؤصل لهذين الاتجاهين ، وهو الاتجاه الأدبى الذى أعان أصحابه أن القرآن الكريم نص أدبى لغوى معجز قبل أن يكون كتاب هداية ودين ، أو مصدر علم وحكمة ، ومن ثم كان تركيزهم فى تفسير القرآن الكريم على إبراز خلود ثقافة الدين الإسلامى ، وإظهارهم القرآن الكريم كمعجزة أدبية وإنسانية

خالدة ، والبحث فى أهم جوانب إعجازها المتوجهة إلى نفس الإنسان وما يمكن أن تزودها به من قيم أدبية وفكرية تحس فيها روح الإنسانية وفطرتها الأصيلة .

سابعاً : أما ثانى جانبى التجديد فهو جانب الشكل الذى احتوى هذه الإتجاهات التفسيرية ، أو صبت هذه الأخيرة فيه وبرزت من خلاله ، وهى ما اصطلحنا على تسميته بالمناهج التفسيرية ، وإذا كانت هذه الاتجاهات التفسيرية الجديدة قد احتلت مكانها فى خريطة التفسير القرآنى ولم تجد من يعترض عليها كثيراً من حيث إنها تمثل الحلقة الأخيرة من سلسلة آراء وأفكار العصور التى تعكسها التفاسير — فلقد وجدنا أن ما لقى معارضة حقيقية هو هذا الجانب الآخر من التجديد ، وهو ما استحدثته ظروف العصر وفرضته من مناهج وطرق تفسيرية جديدة تمكن المفسر الحديث من أداء واجبه ، كنهج التفسير بالمقال أو المنهج الموضوعى ، وذلك لاتباع التفاسير القديمة على اختلاف اتجاهاتها طريقة واحدة فى تناول القرآن الكريم وتفسيره بترتيبه التوقيفى ، ولارتباط فكرة التفسير فى أذهاننا عامة بالتناول العام والكلى لكل آيات القرآن الكريم وسوره .

غير أن البحث قد أثبت تهافت هذه المعارضة ، وقلل من قيمتها عندما احتكم إلى المفهوم التقليدى لعلم التفسير ، واستند إلى تعريفات القدماء أنفسهم له ، تلك التى لا تحدد فى تحقيق وظيفة التفسير شكلا محدداً أو إطاراً معيناً يلتزمه المفسر ، فأعطى هذه المناهج شرعية وجودها حين أدخل فى التفسير — فى حدود هذه التعريفات — كل نشاط ثقافى يعتمد فى تأسيس موقفه الفكرى على فهم معين للنص القرآنى ، سواء سلك هذا النشاط المنهج التقليدى الموروث عن السلف ، أو غير ذلك من المناهج والتى يدخل فيها قطعاً ما طرحه العصر الحديث من مناهج المفسرين المصريين .

ثامنا : وإذا كان من حق ذوى الفضل نسبته إليهم ، فمن واجب البحث وأمانته هنا أن ينوه بفضل مدرسة المنار ومحمد مفسريها (الإمام محمد عبده وتلميذه رشيد رضا) اللذين جاء تفسيرهما للقرآن الكريم موسوعيا ، أو كما يدل عليه عنوانه الفريد – حقلا ضم صنوفاً من البذور والنوى شكلت البدايات الأولى لما أصبح بعد اتجاهات فكرية ومناهج فنية فى التفسير المعاصر ، وتعهدها بالرعاية والعناية صفوة من المسلمين المخلص الذين اهتموا اهتماما حيا بالنقاش الدينى ، وبذلك كان للإمام وتجديده فى التفسير الحظ الأقوى فى بعث روح النهضة التى لم يمدها بالكتاب والعلماء القادرين فحسب ، بل خلق معها جوا صالحاً يمكن أن ينشأ فيه كثير من الكتاب المسلمين الذين يدينون بهذا الفضل للأستاذ الإمام وتجديده فى التفسير ، أو كما قال الشيخ المراغى : « إننا إذا جاوزنا عصر السلف الصالح لا نجد رجلا رزق فهما فى هداية القرآن ووسع صدره أدق معانيه الاجتماعية والعمرانية مثل الإمام محمد عبده » .

غير أن من الواجب أيضاً أن نقرر هنا أن مما انتهى البحث إليه فى هذه المسألة أن بذور التجديد التى طرحتها مدرسة المنار فى حقل التفسير قد تلبست بها بذور فاسدة ، ولكن هذه الأخيرة لم تعدم من تعهدها هي الأخرى بالعناية والرعاية وأنشأ من حولها أنشطة فكرية بعيدة عن حقل التفسير القرآنى لتصبح مدرسة المنار — برغم مالها من فضل التأسيس لهذا التجديد — مسئولة عما حدث من انحرافات اتخذت من عبارتها تكأة وسنداً .

تاسعاً : وعلى طريق دعم التجديد التفسيرى وضرورته ، والكشف عن أسسه ومسوغاته انتهت الدراسة إلى أن بعضا من هذه الأسس والمسوغات يرجع إلى طبيعة النص القرآنى ، وبعضاً آخر يرجع إما إلى طبيعة الدين الإسلامي وأصوله وقواعده العامة ، وإما إلى واقع المسلمين وحاضرهم .

ومن الأولى ما كشف عنه البحث من معادلات يصعب وجودها وتحققها في غير النص القرآني كاحتواء مدلوله على حقائق فكر القرون المتطاولة — فضلا عن القرون السابقة لنزوله — مع مسايرته في خطاب العرب لأحوالهم وأساليب حياتهم وما اعتادوا عليه ، وتوجهه بالخطاب الواحد إلى العامة والخاصة في ذات الوقت حيث يجمع بين الغايات المتباعدة ، فهو قرآن واحد ولكن يراه كل مخاطب به مقدرا على مقياس عقله وعلى وفق حاجته كأن فيه غاية لكل عقل صحيح ، وقد تحقق للقرآن الكريم الجمع بين مدلولاته القريبة والبعيدة التي لا حدود لها من كونه نزل بلغة — برغم أنها بشريه فهي — مقدسة إلهية اختارها الله أداة لتبليغ رسالته ، فكان لكل كلمة منه دنيا من المعاني يصعب معها تفسير مضمونها تفسيراً واحداً كاملا ، وتاريخ التفسير في حقيقته ليس إلا برهانا عريضاً متجدداً على هذه الحقيقة .

ومن الثانية ما آل إليه موقف المسلمين وعلمائهم من كتاب دينهم الذي صار مدروساً عندهم بجدليات الكلام ، ولكنه دارس الأعلام المنصوبة لهداية القلوب والأحلام ، والذين نأوا بأنفسهم عن هذا الدرك اكتفوا بتقليد سابقيهم معطلين مدارك الفكر والاستنباط حتى فقد الفكر الإسلامي روحه على أيديهم في الوقت الذي بات العالم فيه بحاجة إلى تعرف الفكرة الإسلامية ، وقد ظللته صراعات المبادىء والأفكار ، وتنازعته شيوعية غارقة في الماديه منكرة لوجود الله ، ورأسمالية علمانية تفصل الدين عن الحياة ، والمسلمون بين هؤلاء وأولئك صرعى الأمية الدينية ، وتتفشى فيهم هذه المبادىء الأجنبية الدخيلة ، ولا منجاة لهم من كل هذا إلا بتأكيد استقلال المسلم في فهم الكتاب الكريم ، وهو ما يعرف في الفكر الإسلامي بـ « الاجتهاد » تلك الوسيلة التي اشترعها الإسلام للملاءمة بين تعاليمه وأحداث الحياة المتجددة .

عاشراً : وعلى طريق إكتشاف الهداية القرآنية العامة للمؤمنين وغيرهم ، وعلاقة ترتيب القرآن الكريم بتلك الهدايات — انتهى البحث إلى إبراز الطبيعة الخاصة للقرآن الكريم فى ذلك والتى تجيب فى نفس الوقت على تساؤل كثير من المفكرين الذين يودون أن لو رتب لهم القرآن الكريم تاريخيا أو منطقيا أو موضوعيا على غرار كتبهم المقدسة ، أو كتبهم العلمية البشرية ، فإنزال القرآن الكريم على نسق خاص غير الذى هو عليه الآن إنما روعى فيه — كى تتحقق للعرب الهداية التى نيطت بها الدعوة وقت نزول القرآن الكريم — أن تتنزل الآيات ملائمة لظروف الدعوة ومناسبة لواقعها الذى عاشت فيه ، وكان على القرآن الكريم المنزل نجما نجما أن يواجه الظروف المتباينة والأوضاع المتقلبة فى نفس الوقت ، من إقرار الدعوة فى القلوب إلى مخاطبة العقول بمختلف النظريات ، ومن استثارة الفيض من المشاعر إلى كسر شوكة المعارضة ، ومن تربية الأتباع إلى تحويل الأعداء أصدقاء .

أما ترتيب القرآن الكريم الحالى والمعروف بالترتيب التوقيفى ، فلا يقل مايقدمه من خير وهداية للناس عما قدمه الترتيب التاريخى للعرب من قبل وغير من طباعهم وعقائدهم وأخلاقهم ، فالقرآن الكريم كتاب السماء الذى يتوجه إلى عموم البشرية ، حيث ينتقل بهم من تشريع عادل إلى وعظ حان ، ومن مثل ناهض إلى قصة ذات عبرة ، كل ذلك دون أن يفقد فى لحظة واحدة روحه العام الذى يجمع المعانى والأفكار ، ويغذى العقل والشعور ، ويمتع الحس والوجدان ، كما يجد القارىء له آياته المكية تتخللها الآيات المدنية ، والمواعظ الابتدائية تحف بها الوصايا النهائية ، وتعاليم المرحلة الختامية تواكبها تعاليم المرحلة الابتدائية .

وهكذا يلمح القارىء للقرآن الكريم أمام عينيه منظر الإسلام الكامل ،

ولا يبرز له من واجهة بعينها دون غيرها ، ولو جمع القرآن الكريم على غير ذلك لما كان مجديا ومفهوما للعصور التي تلت عهد النبوة .

وهكذا ساير ترتيب النزول حركات النفس الإنسانية وتفاعلها مع الدعوة الجديدة ، وراعى حاجتها من الوجهة التربوية الإلهية الخالصة ، وتدرج بالناس حتى أتم الله مراده من إكمال الدين وتمام النعمة ، فكان في القرآن الكريم من التلاحم في نزوله وارتباطه بواقع المنزل عليهم مثل ما فيه من التلاحم والترابط في ترتيبه التوقيفي وما يحققه من هدى وحكمة .

وبهذين الترتيبين أصبح القرآن الكريم وحده هو الكتاب الذي يماثله من كل وجهة من وجهتي ترتيبه منهجاً عالميا جامعاً محكما ، فهو في ترتيبه التاريخي (ترتيب النزول) منهج لتأسيس دعوة ، وأسلوب إقناع بعقيدة ، وطريقة تبشير وإنذار ، ودحض كامل لمنطق الإلحاد ، وهو في ترتيبه التوقيفي (الترتيب المصحفي الذي هو عليه) أسلوب حياة وبناء حضارة ، ودستور للعالم كله أحكم ترتيبه من هذه الوجهة ليكون هداية للمؤمنين من حيث كان ترتيبه النزولي هـداية للمشركين ، وتدرجا بالكافرين والملحدين إلى مرتبة الإيمان ، فإذا ارتاد الدعاة مجاهل الإلحاد ، عاملوا أهلها بمقتضى ترتيب النزول ، فإذا ثاب الناس إلى الإيمان وضعوا بينهم وجهه الآخر ليكون أسلوب حياتهم .

حادي عشر : ومن النتائج الطريفة التي انتهت إليها هذه الدراسة أن نبهت إلى وجه الخطورة في احتضان فكرة الهداية أو قصر النظر في تفسير القرآن الكريم على نحو هدائي فحسب ، ومسئولية هذا الاتجاه عن تضاؤل العلم بروح القرآن الكريم وحقيقة رسالته ، ودعوته العلمية ، وكيف أن دعوى هداية القرآن ميراث غربي منبثق عن فكرة تضاد الدين والعلم المصطنعة ، وأريد لها

البقاء والتمكين والاستمرار فى فكرنا الحديث لصرف الانتباه عن معطيات القرآن الكريم العلمية والفكرية التى كانت أساساً لحضارات المسلمين السابقة ، فعلى الرغم من ذيوع العلم الحديث وتقدمه فإنه لم يعرف إلى الآن من دقائق معانى حديث القرآن الكريم عن الكائنات سوى نذر قليل ، ويرجع السبب فى ذلك إلى وراثة العقيدة التى كانت — وما زالت — سائدة فى الأذهان بأن القرآن الكريم رسالة هداية وإرشاد لا شأن لها بأصول العلوم ، وأن حديثه عن الكائنات لايحوى دقائق أو تفاصيل تتطلب علماً خاصاً لإبانتها ودركها ، وكان أن تسرب إلى أذهان المثقفين عامة بالعلم الحديث عقيدة الإفرنج بأن الكتب المنزلة جميعاً لا تحوى علماً دقيقاً بالكائنات ، وأن تتطور هـذه العقيدة فى أذهانهم كما تطورت فى أذهان الإفرنج بأن العلم والدين ضدان لا يجتمعان .

ثانى عشر: وفى دراسة الاتجاه الأدبى التى عنيت بتحليل أسسه العامة ونقد قواعد منهجه انتهى البحث إلى كشف كثير من نقاط الضعف فى نظريته الأساسية ، فبقدر ما يبهرنا المنهج بما فيه من جديد فى الفكر والنظر بقدر ما يثير من جدل ونقاش حول التجاوزات والأخطاء التى وقع فيها المتشيعون له ، وبقدر ماجهد مؤسسه وتلاميذه فى نشره وشرح جوانبه الفكرية وقواعده المنهجية بقدر ما أثاروا فى نفوس الدارسين والمتخصصين من شكوك وتساؤلات حول بواعث هـذا الجهد الكبير ، وبقدر ما قدم من مقدمات مثالية فى المنهج بقدر ما أخفق فى تقديم ثمار ونتائج فى شكل محاولات تطبيقية فى التفسير ، ورغم ارتفاع الدعوة إلى التفسير الموضوعى للقرآن الكريم فإننا لا نجد استجابة محققة لهذه الدعوة وتمثلا حقيقيا لشروط المنهج إلا فى القليل النادر ، بل لم يشهد التفسير القرآنى حديثاً ما خرج به عن حده وطبيعته إلا من

أشهر محاولات الاتجاه الأدبي تمسكا والتزاماً بالموضوعية ، ولم يشهد تاريخ التفسير على طوله مازلزل يقين الاطمئنان إلى معطيات النص القرآنى التاريخية مثلما شهد من هذه المحاولة ، والفرق - دائماً - شاسع وواضح بين المثال الذى يتصوره بعض القائمين على هذا الاتجاه وبين الواقع الذى نصادفه فى أعمالهم على طريق تحقيق المنهج .

وهكذا نجد مقدمات أصحاب الاتجاه الأدبى عريضة واسعة ، ونتائجهم وتطبيقاتهم ضئيلة وضامرة .

ثالث عشر : وحول علاقة العلم بالدين - وبالقرآن الكريم خاصة - تلك التى فرضت نفسها على البحث انتهت الدراسة إلى أن الزعم بتعارضهما بدعة مستوردة ، أو أنشأها الشياطين المضللون للأمة عن منهج الله ، والزعم بهذا التعارض وزر تحمل تبعته الأمة كلها متضامنة - وفى مقدمتها علماؤها - منذ فقدوا فهمهم الصحيح للدين والعلم كليهما وانخدعوا بمفاهيم أجنبية سلكت بهم مسالك منحرفة عن وجهة الدين الصحيحة .

فالدين الحقيقى هو الذى لا يكون منفصلا عن العلم ، بل يكون منه بمنزلة الروح والقوة الموجهة ، وإن الإسلام - فى الحقيقة - دين من هذا الطراز ، ولئن كان هناك ما يمنعه اليوم أن يكون روحاً فى هيكل العلم فإن ذلك ليس لنقص داخلى فيه ، بل هو غفلة متبعيه وتجاهل أصحاب العلم الطبيعى العصرى وتعصبهم الجاهل عليه ، وإذا زال عنه هذان العائقان فلن يكون الإسلام إلا روحاً سارية فى جسد العلم ، فالمسلم لا يرتفع بفضيلة كما يرتفع بفضيلة العلم « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » ، كما لا يسأل المسلم ربه نعمة هى أقوم وألزم من العلم « وقل رب زدنى علماً » « إنما يخشى الله من عباده العلماء » .

والمؤمن الصادق يدرك بفطرته السليمة أن الدين الصحيح والعلم الصحيح أخوان متعاونان ، بل يدرك أن الإسلام فى مفهومه الأعلى علم ومعرفة بالله لن يصل الإنسان إليها إلا بالإلمام بآياته فى خلقه ، ولهذا كان الدين والعلم متفقين فى الهدف والغاية كما هما متفقين فى المصدر الحقيقى لهما ، بل يتجاوز أمر التوافق بينهما مصدر كل منهما وغايته إلى الروح والطريقة ، فروح العلم التى هى فى صميمها التجرد للحق والصدق فيه هى من روح الإسلام الذى يأمر بالحق والتجرد له والجهاد فيه ، أما طريقة العلم فى القيام على المشاهدة الحسية والتجربة والملاحظة ، ثم الدليل البرهانى فليس هناك ما هو موافق لها أكثر من قوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » « قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن » .

فإذا بدا بعد ذلك أن هناك تعارضا بين الدين والعلم ، فليس بين دين وعلم ، وإنما بين دين وجهل أخذ سمة العلم ، أو بين علم ولغو لبس سمت الدين ، لأنه إذا كان الدين حقاً والعلم حقاً وجب أن يتصادقا ويتناصرا ، أما إذا تكاذبا وتخاذلا فإن أحدهما – لا محالة – يكون باطلا .

رابع عشر : أما مسألة التفسير العلمى تلك التى ينظر إليها دائماً بعين الريب ، ويشار إليها بالاتهام وتعريض النص القرآنى للتأويلات المنحرفة — فهى تهمة ظالمة أخذ فيها البرىء بجريرة الآثم ، وراح فيها أصحاب التفسير العلمى القائم على الحقائق اليقينية ضحية شوبهم وحشوهم من أصحاب النظر الطائش وأدعياء الفكر والعلم ممن يندفعون وراء الحدس الظنى والخيال الوهمى .

وقد انتهى البحث فى هذه المسألة إلى أن طرفى القضية (المنكرين للتفسير العلمى والمؤيدين له) يتكلمون لغتين مختلفتين تماماً ، ويختلفون على غير خلاف حقيقى ، فمن ينادون بابتعاد القرآن الكريم عن التفسير العلمى مصيبون إذا كان التفسير قائماً على الظن الوهمى أو التعسف فى التأويل ، أما إذا كان التفسير العلمى مستنداً إلى الصريح من القول معتمدا على اليقين الثابت من العلم الصحيح فليس ما يمنع عند هؤلاء ولا غيرهم من الاستضاءة بشعاع العلم وحقائقه فى إيضاح حقائق الذكر الحكيم .

فمن يهاجم التفسير العلمى بإطلاق دون أن يأخذ فى اعتباره أن المقصود به ما كان من النوع الأول ومن يقوم به ممن يفهمون القرآن الكريم فى ضوء نظريات لا ترقى إلى اليقين الثابت من العلم الصحيح ـ إنما يأخذ أصحاب الحقائق العلميـة اليقينية بجريرة هؤلاء المتلبسين بهم من أوساط المثقفين وأدعياء العلم .

ولقد رأى المفسر العلمى الحقيقى أن تجاهل الحقائق العلمية التى لا تتعارض مع ما أشار إليه القرآن الكريم أو صرح به من أصولها ربما ساعد فى اتساع الهوة والفجوة بين الفكر الإسلامى المرتبط بالتراث والفكر العلمى الحديث الذى تعيشه الأمة فيورثها انقساماً فى شخصيتها وازدواجاً فى تفكيرها ، ولكن المفسر العلمى حين وجهت رسالته وغايته النبيلة بهذا الاتهام السابق من التخبيط والتخليط وضع بين يدى رسالته ومهمته من الضوابط والقواعد التفسيرية ما يضيف التزاماً من قبله فوق ما عرف من شروط التفسير القديمة عامة ، ومن الغريب أن تأتى هذه القواعد الضابطة على لسان أصحاب الاتجاه العلمى الذى استهدف وحده فى التعجب والاعتراض لتوضح لنا المفارقة العجيبة بين موقف هؤلاء ومن ينكرون عليهم اتجاههم ، وتدلنا فى تمش

الوقت على أن هؤلاء أصحاب قضية صحيحة لا زيف فيها أو ادعاء على عكس ما يشاع عنهم وما يتهمون به .

خامس عشر : ومن النتائج التصحيحية ما انتهت إليه الدراسة حول هذين الأثرين المهمين اللذين أثارا من الجدل والنقاش ما لم يثر حول غيرهما ، ونعني بهما : فى ظلال القرآن لسيد قطب ، والجواهر فى تفسير القرآن لطنطاوى جوهرى .

ولقد قيل عن الأول : إن صاحبه لم يزد على ترديد ما أحسه إزاء النص القرآنى ، وإذا صح أنه قدم تفسيراً للناس فليس ذلك تفسير للنص ، إنما هو تفسير لتجربته الذاتية فى قراءته حيث استغرقته التجربة مع النص فعجز عن التفريق بين حقيقة النص كموضوع خارجى وبين موقعه على النفس كذات إنسانية وهو ما تشعر به تسميته التى وسمه بها « فى ظلال القرآن » .

والحق أن وراء هذه التسمية اعتبارات يقف فى مقدمتها إعفاء نفسه من قيود مثقلة تعوق التحامه بالقرآن الكريم والعيش فى ظلاله ، وإعفاء غيره — فى ذات الوقت — من الالتزام بما يقدم من أفهام وانطباعات تفسيةللنص القرآنى تعكس أفكار جماعة دينية استهدفت خدمة الإسلام وإعلاء كلمته واستعادة سلطانه ، واستهدفت من أجل ذلك لبطش أعدائه وتنكيلهم ، هذا فوق ما تشعر به هذه التسمية من أدب جم وتواضع حميد خليق بأن يتحلى بهما من عاش حياته فى رحاب القرآن الكريم ، ثم بذلها فداء عقيدة القرآن الكريم .

وإذا ما كانت خلاصة الرأى فى تجربة الشهيد أنها تفسير لذاته وليست تفسيراً للنص فأحبب به من تفسير وأهلاً بها من تجربة يلتحم فيها المفسر

بالنص القرآني كأنهما وجها عملة واحدة ، فإذا ما تأمل ذاته فكأنما يتأمل النص يتبين فيه مغزى التنزيل وحكمته ، وإذا ما تجاوز تفسير النص إلى تعمق ذاته فإنما لتدبر هذا النص وتأمله وبيان أثر التأمل العقلي في نفسه أو النفس الإنسانية عامة وهو المغزى العالمي الشامل الذي تدركه القلوب المتفتحة والتي لا تكون عليها أقفالها ، وهو إن كان قد تخفف من قيود في التفسير كثيرة — فلم يتعرض لمباحث لغوية أو فقهية أو غيرها من مباحث القرآن والتفسير المطروقة — فإنه قد تسلح في فهم القرآن الكريم بما هو أهم من مباحث المفسرين وقيودهم ، نعم تسلح بالشرط الوحيد الذي شرطه القرآن الكريم وهو التقوى فلابد لمن يريد الهدى في القرآن الكريم أن يجيء إليه بقلب سليم خالص ، ثم أن يجيء إليه بقلب يخشى ويتوقى ويحذر أن يكون على ضلالة أو تستهويه ضلالة ، وعندئذ يتفتح القرآن الكريم عن أسراره وأنواره ويسكبها في هذا القلب الذي جاء إليه متقيا خائفاً متهيأ للتلقي .

ولقد شاء الشهيد أن يكون مرجعه الأول والأخير هو للقرآن الكريم وتأثيره في نفسه ، وكم كان للمفسرين من مراجع وبحوث حجبت عنهم سحر القرآن الكريم وتأثيره في نفوسهم ، ولكنه لم يشأ أن يكون واحداً من هؤلاء الذين تنطفىء ضياء الكلمة القرآنية بين ما يقدمونه للناس من بحوث واهتمامات تحجب عنهم هدى الله وروحانية القرآن الكريم وجماله ، فإذا كان التفسير عنـــده انطباع وإحساس وشعور فمصدر ذلك كله وغايته القرآن الكريم ، القرآن بإعجازه الفني وقدرته على التأثير الفكري والوجداني .

وبعد : فإن وصف هـذا الأثر بالندرة فإن هـذا الوصف ينبع — في تصورنا — من إخلاص صاحبه الشديد لعقيدة القرآن الكريم وإيمانه الراسخ

رسوخ الجبال الذى جعله يهب حياته للفكر ويقضى معظمها مع القرآن الكريم وحده يتفيأ ظلاله ويأنس إليه فى وحدته ومحنته ، فجاءت كلماته عن كلمات الله قطعا من نفسه وأنفاسه تنبض بالحياة والحركة ، ولقد مضى الشهيد فداء كلمة القرآن الكريم ، وفداء دعوته لإحياء الإســلام من جديد حيث لم يعد هناك إلا أمل يناط بالدعوة الإسلامية أن تنقذ البشرية كلها مرة أخرى من الجاهلية ، وأن يتحقق على يديها ميلاد جديد للانسان كالميلاد الذى شهدته أول مرة .

سادس عشر : أما تفسير الجواهر الذى حاربه الاستعمار ورأى فيه الخطر كل الخطر فى إيقاظه الأمم الإسلامية وتنبيهها إلى ما فى كتابها الكريم من كنوز كفيلة بتقدمهم ، والعودة بهم إلى ريادة الأمم من جديد ، فقد تعرض صاحبه لحملات ظالمة من بنى جلدته ، ولم يدفعها عنه حسن نيته فيما ذهب إليه من هذا الاتجاه العلمى فى التفسير حيث رأى السبيل التى سلكها تبعث فى الأمة الإسلامية بعثاً جديداً فى ميدان العلم ، كما لم يحل دون هذه الحملات الظالمة نداءاته المتكررة وخطاباته للأمة الإسلامية وعلمائها وحكامها التى تفيض بالغيرة والإشفاق والإخلاص ، ومع ذلك قوبل تفسيره فى مصر والبلاد العربية بروح المعارضة والإنكار ، فقيل عنه مرة ـ ما قيل عن غيره من قديم ـ إن فيه كل شىء إلا التفسير ، حيث يذكر من الفصول المطولة فى فى العلوم المختلفة ما يصد قارئه عما أنزل الله القرآن الكريم لأجله ، ونظر إليه مرة أخرى على أنه مخدر للأمة وملهاة لها عن طريق التقدم الحقيقى بما يقدم لها ما يطمئنها إلى أنها سبقت عصرها فى كل ما يتطاول به الغرب من علوم حديثة .

ولسنا نجد فى الرد على ذلك غير هذا التساؤل ـــ فى عجب واستنكار ـ

كيف يجتمع الغيورون على كتاب الله ودينه مع الناهضين لهما والحاقدين عليهما في طريق واحدة ترفع لواء المعارضة والتشنيع على هذا التفسير؟!

أما ما نغمز به هؤلاء الغيورين فهو المسلك الخاص لصاحب التفسير الذى تتحطم على صخرته حملاتهم الظالمة وغيرتهم المزعومة، وهو عزله لتفسير النص القرآنى وآياته عن سائر البحوث والاستطرادات العلمية التى ملأ بها تفسيره والتى لا يؤيد بها مذهباً علمياً قديماً أو حديثاً — كما يقول — لأن القرآن الكريم أعلى وأعظم، وأن ما أظهره فى تفسيره من موافقات وتطبيقات بين العلم والقرآن الكريم فإنما ليطمئن به قلب المسلم وليعلم أن عمل الله وصنعه لا ينافى كلامه وقوله و « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد »، والله أعلم.

وآخر دعوانا « أن الحمد لله رب العالمين » وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه ومن تبعهم ووالاهم إلى يوم الدين.

• • • •

ثبت المراجع

مسلسل

آدمز (تشارلز — المستشرق)

١ ـ الإسلام والتجديد فى مصر ـ طبع القاهرة ١٩٣٥ م ت عباس محمود .

إبراهيم (محمد إسماعيل)

٢ ـ القرآن والإعجاز العلمى ـ طبع دار الفكر العربى بالقاهرة ١٩٧٧م.

إبراهيم (محمد محمود ـ الدكتور)

٣ ـ إعجاز القرآن ـ فى علم طبقات الأرض ـ طبع القاهرة ٤٢ ـ ٥٧ .

إسماعيل (عبد العزيز ـ الطبيب)

٤ ـ الإسلام والطب الحديث ـ طبع القاهرة . د ت .

إقبال (محمد ـ الشاعر والفيلسوف والمجدد الباكستانى)

٥ ـ تجديد التفكير الدينى ـ طبع القاهرة ١٩٦٨ م ت عباس محمود .

أمين (أحمد ـ الأستاذ الجامعى)

٦ ـ زعماء الإصلاح فى العصر الحديث ـ طبع القاهرة ١٩٦٥ م .

أمين (عثمان ـ الدكتور)

٧ ـ محمد عبده ـ طبع الحلبى بالقاهرة ١٩٤٤ م .

البخارى (محمد بن إسماعيل ـ الحافظ الشهير ت ٢٥٦ هـ)

٨ ـ صحيح البخارى بحاشية السندى ـ طبع الحلبى بالقاهرة د . ت .

البرى (عبد الله خورشيد ـ الدكتور)

٩ ـ القرآن وعلومه فى مصر ـ طبع دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٠ م .

البغوى (أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء ت ٥١٦ هـ)
١٠ ـ معالم التنزيل فى تفسير القرآن الكريم ـ طبع التقدم بالقاهرة ١٣٣١هـ

بلتاجى (محمد ـ الدكتور)
١١ ـ بحوث إسلامية فى التفسير والحديث وأصول التشريع ـ طبع الشباب بالقاهرة ١٩٧٤ م .
١٢ ـ بحوث فى الدين والوحى والقرآن ـ طبع القاهرة ١٩٧٢ م .

بنت الشاطىء (عائشة عبد الرحمن ـ الدكتورة)
١٣ ـ تراثنا بين ماضى وحاضر ـ طبع دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٠ م .
١٤ ـ التفسير البيانى ـ طبع دار المعارف ١٩٦٠ م .
١٥ ـ الشخصية الإسلامية ـ دراسة قرآنية طبع بيروت ١٩٧٣ م .
١٦ ـ كتابنا الأكبر ـ محاضرة عامة ـ طبع القاهرة ١٩٧٢ م .
١٧ ـ القرآن والتفسير العصرى ـ طبع دار المعارف ١٩٦٩ م .
١٨ ـ مقال فى الإنسان ـ دراسة قرآنية ـ طبع دار المعارف ١٩٦٩ م .
١٩ ـ مقدمة فى المنهج ـ طبع دار المعارف بالقاهرة د . ت .

البهى (محمد ـ الدكتور)
٢٠ ـ الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ـ طبع القاهرة ١٩٦٠ م.
٢١ ـ نحو القرآن ـ طبع وهبة بالقاهرة ١٩٧٦ م .
البيهقى (أبو بكر أحمد بن الحسين ت ٤٥٨ هـ)
٢٢ ـ أحكام القرآن للشافعى ـ طبع القاهرة ١٩٥١ .
البيومى (محمد رجب ـ الدكتور)
٢٣ ـ البيان القرآنى ـ طبع مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة ١٩٧١ م .
٢٤ ـ خطوات التفسير البيانى ـ طبع مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة ١٩٧١ .

التهانوى (محمد بن على ت ١١٥٨ هـ)
٢٥ ـ كشاف اصطلاحات الفنون ـ طبع المؤسسة المصرية بالقاهرة د. ت.

الجابرى (عبد المتعال ـ الكاتب)
٢٦ ـ شطحات مصطفى محمود فى تفسيراته العصرية ـ طبع الاعتصام بالقاهرة ١٩٧٦ م .

جاويش (عبد العزيز)
٢٧ ـ أثر القرآن فى تحرير العقل البشرى ـ طبع القاهرة ١٩٢٨ م .

جريشة (على ـ المستشار ، بالاشتراك مع محمد الزيبق)
٢٨ ـ أساليب الغزو الفكرى ـ طبع الاعتصام بالقاهرة ١٩٧٧ م .

جمال (أحمد محمد)
٢٩ ـ مع المفسرين والكتاب ـ طبع القاهرة ١٩٥٤ م .

الجندى (أنور ـ الكاتب)
٣٠ ـ الإسلام فى وجه التغريب ـ طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ١٩٦٥ م .
٣١ ـ تراجم الأعلام المعاصرين ـ طبع الأنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٧٠ م.
٣٢ ـ الكتاب المعاصرون ـ أضواء على حياتهم ـ طبع الرسالة بالقاهرة ١٩٥٧ م
٣٣ ـ محمد فريد وجدى ـ طبع الهيئة العامة للكتاب بالقاهرة ١٩٧٤ م .

جوستاف لوبون (المستشرق) .
٣٤ ـ حضارة العرب ـ طبع الحلبى بالقاهرة د . ت ـ ت عادل زعيتر .

جولد تسيهر (اجينتس ـ المستشرق المجرى اليهودى)
٣٥ ـ مذاهب التفسير الإسلامى ـ طبع دار الكتب الحديثة بالقاهرة ١٩٥٥ م. ت عبد الحليم النجار .

جوهرى (طنطاوى ـ الأستاذ بدار العلوم)
٣٦ ـ الجواهر فى تفسير القرآن الكريم طبع الحلبى ١٣٥٠ هـ .

جيب (هـ . أ . ر ـ المستشرق)
٣٧ ـ الاتجاهات الحديثة فى الإسلام ـ طبع لبنان ١٩٦١ م .
ت الأساتذة الجامعيين .

حاجى خليفة (ت ١٠٦٧ هـ)
٣٨ ـ كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ـ طبع استانبول ١٩٤١م

حجازى (محمد محمود ـ الشيخ)
٣٩ ـ التفسير الواضح ـ طبع القاهرة ١٩٧٢ م .
٤٠ ـ الوحدة الموضوعية ـ طبع دار الكتب الحديثة بالقاهرة ١٩٧٠ م .

ابن حجر العسقلانى (أحمد بن على بن محمد ت ٨٥٢ هـ) .
٤١ ـ تهذيب التهذيب ـ طبع حيدر آباد ١٣٢٥ هـ .

حسين (محمد كامل ـ الدكتور) .
٤٢ ـ الذكر الحكيم ـ طبع النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٧٢ م .

حمزة (عبد اللطيف ـ الدكتور)
٤٣ ـ الحركة الفكرية فى العصرين الأيوبى والمملوكى ـ طبع القاهرة د.ت

حنفى أحمد
٤٤ ـ معجزة القرآن فى وصف الكائنات طبع القاهرة ١٩٥٤ م .

الخطيب (عبد الغنى)
٤٥ ـ أضواء من القرآن ـ طبع الفتح بدمشق ١٩٧٠ م .

الخطيب (عبد الكريم)

٤٦ ـ التفسير القرآنى للقرآن ـ طبع دار الفكر العربى بالقاهرة ١٩٦٧ م .

٤٧ ـ الله ذاتاً وموضوعا ـ طبع القاهرة سنة ١٩٧٢ م .

خلاف (عبد المنعم محمد)

٤٨ ـ المادية الإسلامية وأبعادها ـ طبع دار المعارف د . ت

خلاف (عبد الوهاب ـ الأستاذ الجامعى)

٤٩ ـ نور من القرآن الكريم ـ طبع دار الكتاب العربى ١٩٤٨ م .

خلف الله (محمد أحمد ـ الدكتور)

٥٠ ـ الفن القصصى فى القرآن الكريم ـ طبع القاهرة ١٩٥٧ م .

خلف الله (محمد خلف الله أحمد ـ الدكتور)

٥١ ـ الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ـ طبع النهضة بالقاهرة ١٩٥٥ م .

خليل (سيد أحمد ـ الدكتور)

٥٢ ـ دراسات فى القرآن ـ طبع دار المعارف ١٩٧٢ م .

٥٣ ـ نشأة التفسير فى الكتب المقدسة والقرآن ـ طبع الإسكندرية ١٩٥٤ م

الخولى (أمين ـ الأستاذ الجامعى)

٥٤ ـ المجددون فى الإسلام ـ طبع دار المعرفة بالقاهرة ١٩٦٥ م .

٥٥ ـ مناهج تجديد فى النحو والبلاغة والأدب والتفسير .
طبع دار المعرفة بالقاهرة ١٩٦١ م .

٥٦ ـ من هدي القرآن ـ طبع دار المعرفة بالقاهرة ١٩٥٩ م .

الداوودى (محمد بن على بن أحمد ت ٩٤٥ هـ) .
٥٧ ـ طبقات المفسرين طبع القاهرة ١٩٧٢ م تحقيق على محمد عمر .

دراز (محمد عبد الله ـ الدكتور)
٥٨ ـ دستور الأخلاق فى القرآن الكريم ـ طبع الكويت ولبنان ١٩٧٣ م
ت . عبد الصبور شاهين .
٥٩ ـ الدين ـ طبع العالمية بالقاهرة ١٩٥٢ م .
٦٠ ـ مدخل إلى القرآن الكريم ـ طبع دار القرآن بالكويت ١٩٧١ م .
ت محمد عبد العظيم .
٦١ ـ النبأ العظيم ـ نظرات جديدة فى القرآن الكريم ـ
طبع السعادة بالقاهرة ١٩٦٠ م .

الذهبى (شمس الدين محمد بن أحمد ت ٧٤٨ هـ)
٦٢ ـ تذكرة الحفاظ ـ طبع حيدر آباد ١٣٣٣ هـ .

الذهبى (محمد حسين ـ الشيخ)
٦٣ ـ التفسير والمفسرون ـ طبع دار الكتب الحديثة بالقاهرة ١٩٦١ م .

الرافعى (مصطفى صادق ـ الكاتب الأديب)
٦٤ ـ إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ـ طبع لبنان ١٩٧٣ م .
٦٥ ـ رسائل الرافعى طبع ١٩٥٠ م . جمع وتحقيق محمد أبو رية .

رضا ـ (محمد رشيد ـ المفسر المجدد)
٦٦ ـ تفسير القرآن الحكيم (الشهير بتفسير المنار) ـ
طبع المنار بالقاهرة ١٣٤٦ هـ
٦٧ ـ الوحى المحمدى ـ طبع المنار بالقاهرة ١٣٥٢ هـ

الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله ت ٧٩٤ هـ)

٦٨ ـ البرهان في علوم القرآن ـ طبع الحلبي بالقاهرة ١٩٥٧ م .
تحقيق محمد أبو الفضل .

زكي نجيب محمود

٦٩ ـ ثقافتنا في مواجهة العصر ـ طبع دار الشروق بالقاهرة ١٩٧٦ م

السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن علي ت ٧٧١ هـ)

٧٠ ـ طبقات الشافعية ـ طبع القاهرة ١٣٢٤ هـ .

سليمان (أحمد محمود)

٧١ ـ القرآن والعلم ـ طبع القاهرة د . ت .

السمان (محمد عبد الله ـ الشيخ)

٧٢ ـ نحن والقرآن ـ طبع القاهرة ١٩٦٤ م .

سيد الأهل (عبد العزيز) .

٧٣ ـ من إشارات العلوم في القرآن ـ طبع دار النهضة بلبنان ١٩٧٢ م.

السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر ت ٩١١ هـ) .

٧٤ ـ الإتقان في علوم القرآن ـ طبع القاهرة ١٣٥٤ هـ .

٧٥ ـ أسرار ترتيب القرآن ـ طبع الاعتصام ١٩٧٦ م .
تحقيق عبد القادر عطا .

٧٦ ـ حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ـ طبع القاهرة ١٣٢٧ هـ .

٧٧ ـ طبقات المفسرين ـ طبع ليدن ١٨٣٩ م .

شافعى (رضوان)

٧٨ ـ التوفيق العملي بين الحضارة والإسلام ـ طبع المنار ١٩٢٥ م .

شحاته (عبد الله محمود ـ الدكتور)

٧٩ ـ منهج الإمام محمد عبده فى تفسير القرآن الكريم ـ
طبع المجلس الأعلى للفنون والآداب بالقاهرة ١٩٦٣ م .

الشرباصى (أحمد ـ الدكتور)

٨٠ ـ قصة التفسير ـ طبع وزارة الثقافة بالقاهرة سلسلة المكتبة الثقافية .

الشرقاوى (عفت محمد ـ الدكتور)

٨١ ـ الفكر الدينى فى مواجهة العصر ـ طبع الشباب بالقاهرة ١٩٧٦م .

شريف (محمد إبراهيم)

٨٢ ـ البغوى الفراء وتفسيره للقرآن الكريم ـ
مخطوط بكلية دار العلوم ١٩٧٣ م .

شلتوت (محمود ـ شيخ الأزهر الأسبق)

٨٣ ـ الإسلام عقيدة وشريعة ـ طبع دار القلم د . ت .
٨٤ ـ إلى القرآن الكريم ـ طبع القاهرة د . ت .
٨٥ ـ تفسير القرآن الكريم ـ طبع دار الشروق ١٩٧٤م .

شيخ أمين (بكرى)

٨٦ ـ التعبير الفنى فى القرآن الكريم ـ طبع دار الشروق بالقاهرة .

ضيف (شوقى ـ الدكتور)

٨٧ ـ سورة الرحمن وسور قصار ـ طبع دار المعارف ١٩٧١ م .

مسلسل

الطبرى (أبو جعفر محمد بن جرير ت ٣١٠ ﻫ)

٨٨ ـ جامع البيان ـ طبع القاهرة ١٣٢٣ ﻫ .

الطير (مصطفى محمد الحديدي ـ الشيخ)

٨٩ ـ اتجاه التفسير فى العصر الحديث ـ طبع مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة ١٩٧٥ م .

عابدين (عبد المجيد ـ الدكتور)

٩٠ ـ لمحات من تاريخ الحياة الفكرية المصرية ـ طبع القاهرة ١٩٦٤م .

ابن عاشور (محمد الفاضل ـ القاضى التونسى)

٩١ ـ التفسير ورجاله طبع مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة ١٩٧٠ م .

عبد الباقى (محمد فؤاد)

٩٢ ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ـ طبع الشعب د ت .

ابن عبد الحكم (عبد الله ـ المؤرخ ت ٢٥٧ ﻫ)

٩٣ ـ فتوح مصر ـ طبع ليدن ١٩٢٠ م .

عبد الجواد (محمد)

٩٤ ـ تقويم دار العلوم ـ طبع القاهرة ١٩٦٠ .

عبده (محمد إسماعيل ـ الدكتور)

٩٥ ـ موقف القرآن الكريم من المشركين قبل الهجرة ـ مخطوط بكلية دار العلوم ١٩٥٧ .

العدوى (إبراهيم أحمد ـ الدكتور)

٩٦ ـ محمد رشيد رضا ـ طبع وزارة الثقافة بالقاهرة ـ سلسلة أعلام العرب .

عرجون (محمد الصادق ـ الشيخ)
٩٧ ـ القرآن العظيم ـ هدايته وإعجازه فى أقوال المفسرين ـ طبع الكليات الأزهرية بالقاهرة ١٩٦٦ م .

العقاد (عباس محمود ـ المفكر الكبير)
٩٨ ـ الإسلام فى القرن العشرين ـ طبع بيروت ١٩٦٩ م .
٩٩ ـ الإنسان فى القرآن الكريم ـ طبع الهلال بالقاهرة د.ت .
١٠٠ ـ التفكير فريضة إسلامية ـ طبع دار الهلال بالقاهرة د . ت .
١٠١ ـ الفلسفة القرآنية ـ طبع دار الإسلام بالقاهرة ١٩٧٣م .
١٠٢ ـ ما يقال عن الإسلام ـ طبع دار العروبة ١٩٦٢م .
١٠٣ ـ محمد عبده ـ وزارة الثقافة بالقاهرة ١٩٦١ م .
١٠٤ ـ المرأة فى القرآن الكريم ـ طبع دار الإسـلام بالقاهرة ١٩٧٣

عياد (محمد شكرى ـ الدكتور) .
١٠٥ ـ من وصف القرآن ليوم الدين والحساب ـ مخطوط بجامعة القاهرة

الغزالى (أبو حامد محمد بن محمد ـ حجة الإسلام ت ٥٠٥ هـ) .
١٠٦ ـ إحياء علوم الدين ـ طبع دار الشعب بالقاهرة د . ت .

الغزالى (محمد ـ الشيخ الداعية)
١٠٧ ـ نظرات فى القرآن الكريم طبع الخانكى بالقاهرة د . ت .

الغمراوى (محمد أحمد ـ الدكتور)
١٠٨ ـ الإسلام فى عصر العلم ـ طبع السعادة بالقاهرة ١٩٧٣ م .

قاسم (محمود ـ عميد دار العلوم الأسبق)
١٠٩ ـ الإسلام بين أمسه وغده ـ طبع الأنجلو المصرية بالقاهرة د . ت .

القاسمي (محمد جمال الدين ـ علامة الشام ت ١٩١٤ م)

١١٠ ـ محاسن التأويل ـ طبع الحلبي بالقاهرة ١٩٥٧ م .

القرضاوي (يوسف الدكتور) .

١١١ ـ الحل الإسلامي فريضة وضرورة ـ طبع وهبة بالقاهرة ١٩٧٧م.

قطب (سيد ـ المفكر الإسلامي الشهيد)

١١٢ ـ التصوير الفني في القرآن الكريم ـ طبع دار الشروق د . ت

١١٣ ـ العدالة الاجتماعية في الإسلام ـ طبع دار الشروق بيروت ١٩٧٤م.

١١٤ ـ في ظلال القرآن الكريم ـ طبع دار الشروق بيروت ١٩٧٥م.

١١٥ ـ مشاهد القيامة في القرآن الكريم ـ طبع القاهرة د . ت .

١١٦ ـ نقد مستقبل الثقافة في مصر طبع الدار السعودية للنشر ١٩٦٩م.

ابن كثير (أبو الفـــدا إسماعيل بن عمرو ـ الحافظ المؤرخ ت ٧٧٤ هـ)

١١٧ ـ تفسير القرآن العظيم طبع المنار بالقاهرة ١٩٤٣ م .

كشك (محمد جلال ـ الـكاتب)

١١٨ ـ الغزو الفكري ـ طبع المختار الإسلامي بالقاهرة سنة ١٩٧٥م .

مالك بن نبي (المفكر الجزائري) .

١١٩ ـ الإسلام ومشكلات الحضارة ـ طبع القاهرة د.ت.ت عبد الصبور شاهـــين .

١٢٠ ـ تأملات في المجتمع العربي ـ طبع الدار العربية سنة ١٩٦١ م .

١٢١ ـ الظاهرة القرآنية ـ طبع القاهرة سنة ١٩٥٧ م . ت عبد الصبور شاهـــين .

١٢٢ ـ نظرة فى الإعجاز ـ طبع دار العروبة سنة ١٩٦١ م .
١٢٣ ـ وجهة العالم الإسـلامى ـ طبع القاهرة سنة ١٩٥٩ م . ت عبد الصبور شاهين .

المحتسب (عبد المجيد عبد السلام ـ الدكتور)

١٢٤ ـ اتجاهات التفسير فى العصر الحديث ـ طبع دار الفكر بيروت سنة ١٩٧٣ م .

محمد أسد (ليو بولد فايس)

١٢٥ ـ الإسلام على مفترق الطرق ـ طبع بيروت سنة ١٩٦٢م . ت عمر فروخ .

محمد عبده (الإمام المصلح ت ١٩٠٥ م)

١٢٦ ـ الإسلام والنصرانية ـ طبع صبيح بالقاهرة سنة ١٩٥٤ م) .
١٢٧ ـ الأعمال الكاملة للإمام عبده ـ طبع بيروت سنة ١٩٧٢ م تحقيق محمد عمارة

١٢٨ ـ تفسير جزء عم ـ طبع الشعب بالقاهرة د . ت .
١٢٩ ـ تفسير سورة الفاتحة ـ طبع الشعب بالقاهرة سنة ١٣٨٢ هـ .
١٣٠ ـ رسالة التوحيد ـ طبع المنار بالقاهرة سنة ١٣٦٨ هـ .

المراغى (أحمد مصطفى)

١٣١ ـ تفسير المراغى ـ طبع الحلبى بالقاهرة سنة ١٩٦٩ م .

مصطفى محمود (الكاتب الطبيب)

١٣٢ ـ القرآن محاولة لفهم عصرى ـ طبع دار الشروق بيروت د . ت .

المغربى (عبد القادر ـ الشيخ)

١٣٣ ـ تفسير جزء تبارك ـ طبع الشعب بالقاهرة د . ت .

مسلسل

المودودى (أبو الأعلى ـ المفكر الباكستانى)

١٣٤ — المبادىء الأساسية فى فهم القرآن ـ طبع القاهرة د.ت .

١٣٥ — موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه ـ طبع دار الفكر بلبنان سنة ١٩٦٨ م .

١٣٦ — نحن والحضارة الغربية — طبع دار الفكر بالقاهرة د. ت .

ناصف (مصطفى — الدكتور)

١٣٧ — نظرية المعنى فى النقد العربى ـ طبع دار القلم بالقاهرة سنة ١٩٦٥ م.

النحاس (أبو جعفر أحمد بن محمد المرادى ت ٣٣٨ هـ) .

١٣٨ — الناسخ والمنسوخ — طبع القاهرة سنة ١٩٢٣ م .

الندوى (أبو الحسن)

١٣٩ — ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين — طبع القاهرة سنة ١٩٧٧ م.

نصر (سيد حسين — الفيلسوف الإيرانى المعاصر)

١٤٠ — الإسلام ـ أهدافه وحقائقه ـ طبع المتحدة ببيروت سنة ١٩٧٤م.

نوفل (عبد الرزاق — الدكتور)

١٤١ — بين الدين والعلم ـ طبع القاهرة د . ت .

١٤٢ — القرآن والعلم الحديث ـ طبع القاهرة الثانية د.ت .

وجدى (محمد فريد — الكاتب المجدد)

١٤٣ — المدنية والإسلام — طبع القاهرة الثانية د . ت .

١٤٤ — المصحف المفسر — طبع الشعب بالقاهرة د. ت .

١٤٥ — مقدمة المصحف المفسر — طبع الشعب بالقاهرة سنة ١٩٧٧ م .

ياقوت الحموى (أبو عبد الله — المؤرخ الأديب ٦٢٦ هـ .

١٤٦ — معجم الأدباء — طبع القاهرة سنة ١٩٣٦ م .

دوريـــات :

١ — الثقافة عددى نوفمبر وديسمبر سنة ١٩٧٥ م .
٢ — دائرة المعارف الإسلامية — التعليق على مادة تفسير .
٣ — الرسالة عددى ٤٦٢ سنة ١٩٤٢ م ، ١٦/٧/١٩٣٤ م .
٤ — العروة الوثقى العدد الأول .
٥ — الهلال — فبراير سنة ١٩٧٧ م .

محتوى الكتاب وموضوعاته

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة
— مفاهيم متداخلة فى التجديد الدينى	١٧١
المبحث الثانى : التجديد التفسيرى ـ حقيقته وجوانبه	١٨٧ – ٢١١
— لماذا التجديد ؟	١٩١
— حقيقة التجديد التفسيرى	١٩٤
— جوانب التجديد التفسيرى	١٩٩
المبحث الثالث : مشروعية التجـديد التفســيرى ـ أسسه ومسوغاته	٢١٣ – ٢٤٤
الفصل الثانى (بذور التجديد الفكرية والمنهجية فى مدرسة المنار)	٢٤٥ – ٣٠٤
« الباب الثالث »	
اتجاهات التجديد فى تفسير القرآن الكريم فى مصر	٣٠٥ – ٧٢٧
الفصل الأول (الاتجاه الهدائى)	٣٠٧ – ٤٨٧
المبحث الأول : قضايا الاتجاه الهدائى	٣٠٩ – ٤٢٤
ـ تمهيد : فـكرة الهداية القرآنية وموقعها عند المفسرين	٣٠٩
١ ـ الاجتهاد ونقض التقليد	٣٣٢
٢ ـ السياسة والوطن	٣٤٣
٣ ، ٤ ـ قضيتا العلم والحرية	٣٦٧
٥ ـ قضية الاقتصاد الإسلامى	٤٠١
المبحث الثانى : أهم محاولات الاتجاه الهدائى	٤٢٥ – ٤٨٧
(ا) من المنهج التقليدى الموضوعى	٤٢٦
— تفسير القرآن الكريم ـ الشيخ محمود شلتوت	٤٢٦
(ب) من المنهج الموضوعى	٤٥٢

الموضوع	رقم الصفحة

* * *